

بو علي ياسين

العرب في مرآة التاريخ


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



منشورات







اسم المؤلف : بو علي ياسين

عنوان الكتاب : العرب في مرآة التاريخ

تاريخ الطبع : ١٩٩٥ / ١٠٠٠ نسخة

التصميم : محمد سعيد الصكار - باريس

الناشر : دار المدى للثقافة والنشر

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا – دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ – ٧٣٦٦ – ٣٣٠٣٩

تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ – ٧٧٧٦٨٦٤ – فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢

بيروت – لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ – ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ – ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 - 7366 - 33039

P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

بو علي ياسين

العرب في مرآة التاريخ



الإهداء

إلى الصديق
أبي محمد



مقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى الاجابة على سؤال «بسيط» هو: كيف ينظر العرب المعاصرون إلى تاريخهم الاجتماعي الاقتصادي. التاريخ الاجتماعي الاقتصادي هو تاريخ العلاقات الاجتماعية، سواء ضمن المجتمع المعني أو فيما بينه وبين المجتمعات الأخرى؛ ويضم العلاقات ما بين الطبقات والفئات والأقوام وكذلك العلاقة بين السادة والمسودين وبين المالكين والمعدمين... تاريخ العلاقات هذا، نادراً ما يتعلمه تلامذتنا وطلابنا، ونادراً ما تهتم له كتب التاريخ، ومع ذلك فهو التاريخ الأكثر جدارة بالاهتمام والبحث، لأنه الأكثر تجريداً للواقع وبالتالي الأقرب للفهم والأقدر على تقديم الدروس والعبر. أما التاريخ التقليدي، الذي يتعلمه طلابنا فهو تاريخ السلالات الحاكمة والمؤامرات والحروب، مليء بمعلومات يختلط فيها الضروري بالنافل من أحداث وأسماء وأزمان، التي لكثرتها تحجب عن العيون الرؤية العامة، على طريقة: من كثرة الأشجار لم ير الغابة!.

إذن، فالسؤال، أو بالأحرى: الجواب ليس كما يبدو للوهلة الأولى بسيطاً. تضاف إلى ذلك إشكالية تحديد «العرب المعاصرين». فمن يستطيع أن يقدم لنا نظرة العرب المعاصرين إلى تاريخهم؟!. من يستطيع

ذلك، حتى لو أعدنا صياغة السؤال بالشكل التالي: كيف ينظر العرب المعاصرون، ممثلين بفئتهم المثقفة أو بمفكريهم؟. في الحقيقة اختار الكتاب تسعة كتاب عرب فقط، يمثلون اتجاهاً فكرياً عريضاً واحداً، ينظر إلى التاريخ (بهذه الصورة أو تلك، إلى هذا الحدّ أو ذاك) نظرة مادوية جدلية. بالتأكيد، هذا الاتجاه لا يمثل عموم العرب ولا يضم أغلب المثقفين. لكنني أرى أنه الاتجاه الأهم، نظراً لعلميته وموضوعيته وحداثته النسبية وبالتالي نظراً للمستقبل الذي ينتظره أو الذي يُنتظر منه في مجال البحث والفهم التاريخيين.

يعود تاريخ البدء بهذا العمل إلى عام ١٩٧٧، عندما درست نظرة طيب تيزيني إلى تاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي من خلال كتابيه: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط»، الصادر في دمشق عام ١٩٧١، و «من التراث إلى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في التراث العربي»، الصادر في بيروت بعد حوالي السنة من تاريخ صدوره المعلن، أي في عام ١٩٧٧. كانت المبادرة الأولى من جريدة «السفير»، التي كلفتني بدراسة الكتاب الأخير، لكنها اعتذرت بعدئذ عن النشر، هكذا ببساطة دون اعتبار لجهدي ودون الالتزام بالتكليف. السبب هو أن الدراسة تسبح ضد التيار. فالوسط الثقافي في لبنان كان وقتذاك يهلل للكتاب وصاحبه، في حين تناولتهما مساهمتي بعين باردة ناقدة. وأخذ أحد الأصدقاء الدراسة إلى مجلة «دراسات عربية»، فأحجمت هي الأخرى عن النشر. لكنها ـ وقد كنت في تلك السنوات ممن ينشرون فيها ـ بادرت مشكورة إلى تسليم الدراسة إلى مجلة «مواقف». كانت مجلة «مواقف»، بفضل صاحبها الشاعر أدونيس، لا تهتم كثيراً للمحرمات الثقافية عند تقييم الأعمال التي تنشرها. لذلك وجدت دراستي «الهرطوقية» في ذلك الوقت حيزاً بين صفحات عددها رقم ٣٤ الصادر في شتاء ١٩٧٩.

كي لا يُساء فهمي أقول، إن مساهمة طيب تيزيني كانت تستحق التهليل الذي لاقته في بيروت، ولذلك كانت تستحق في نفس الوقت دراستي النقدية. لاشك أن طيب تيزيني يعد من المفكرين المعدودين، ليس على مستوى القطر السوري فحسب، بل على مستوى الوطن العربي. لكن هذا لا يجوز أن يمنع مناقشته ومخالفته بالرأي. ومما يثير الاهتمام أن الحماس لطيب تيزيني ومشروعه الثقافي همد بعدئذ، وتحمس صاحب دار الحداثة فأعاد في ١٩٨٠ نشر دراستي (بعد أن وسّعتها وغيّرت عنوانها) ضمن كتاب «الماركسية والتراث العربي الاسلامي»، تناول فيه مجموعة من الكتّاب إبداعي المفكرين: حسين مروة وطيب تيزيني. وهذه الدراسة الموسّعة هي المنشورة في كتابنا هذا (الفصل السادس)، مع تغييرات بسيطة وقليلة جداً استلزمها التدقيق في بعض التعبيرات، إلى جانب تصحيح الأغلاط المطبعية الكثيرة.

إذا كنا لا نريد أن نسمع (وهذا يساوي هنا: أن ننشر أو نسمح بالنشر) إلا ما يسرنا، فهذا يعني: إما أننا لا نريد أن نبحث أية مشكلةوبالتالي لا نريد أن نحلّ أية مشكلة، فنكون متخلفين مع سبق الوعي والإصرار. أويعني أننا نعرف المشاكل فنحصر الفكر في هذه المشاكل التي حددناها نحن سلفاً، ولا نعير اهتماماً للمشاكل التي يطرحها غيرنا؛ وهذا موقف يقوم على اعتقاد خاطئ بامتلاكنا للحقيقة، يقوم على ادعاء بالعصمة. أو يعني أننا لا نرى أية مشكلة، وبالتالي فنحن جهلاء أو كذبة أو الاثنان معاً، والأرجح أن نكون عندئذ نحن المشكلة، نحن الذين لا نريد للمشاكل أن تظهر لأننا سببها، ولا نريد للمشاكل أن تحلّ لأننا نحيا بهذه المشاكل. للأسف ما زلنا بعيدين عن وعي هذه البديهية والعمل بها: لم يعد هناك أنبياء ولا أئمة، إذن لم يعد هناك معصومون. فطالما ننظر إلى أي مفكر أوسياسي أنه معصوم، فإن مسيرتنا الحضارية ستبقى متعثرة. على الأقل في الثقافة يجب تشجيع

النقد والمعارضة الموضوعيين، فنحن بحاجة ماسة إلى الرأي والرأي الآخر، ضمن حدود العلمية والموضوعية والتوثيقية.

عندما أنجزت دراستي عن بندلي جوزي في نيسان ١٩٨٨ (الفصل الأول في هذا الكتاب)، أرسلتها إلى مجلة «الوحدة» (الرباط)، فرفضت نشرها. وكان عليّ أن أنتظر إلى كانون الثاني ١٩٩٣ كي أراها منشورة في مجلة «المدى». هذا مع أنه مدون على الوجه الداخلي من غلاف مجلة الوحدة بأنها «ترحب بمساهمات الكتاب والمفكرين المهتمين بقضايا الفكر القومي الوحدوي التقدمي. وتُفضّل المساهمات التي تنطلق من منظور قومي ولا تنحصر في إطار قطري». وعندما جاءني الرفض تساءلت بحيرة: من منا - يا ترى - اللاقومي اللاوحدوي اللاتقدمي، بندلي جوزي أم أنا؟. أم أن هناك اعتبارات أخرى لا أعلمها، وبالتالي فالمجلة لا ترحّب إلا بفئة معينة من الكتاب والمفكرين؟! لست أدري!. هم أحرار برفضهم، وأنا حرّ بأن أنقل ما حصل في الحقيقة، أنا أذكر هذا بعد خمس سنين، لا لسبب سوى أن أقول لمسيّري وسائل الاعلام والثقافة بأن يراقبوا تصرفاتهم، كي تكون قراراتهم قائمة على أساس موضوعي واضح، لأنهم يُسألون، إن لم يكن اليوم فغداً.

قبلئذ، في آذار ١٩٨٨ نشرت مجلة الوحدة دراستي عن سمير أمين (الفصل الخامس في هذا الكتاب)، ضمن باب «مناقشات» وتحت عنوان: في سبيل مزيد من الحوار الديموقراطي. وألحقتها (في نفس العدد) برد سمير أمين على الدراسة. للأسف لا أستطيع أن أعيد نشر الرد في هذا الكتاب، لذلك أحيل القارئ إلى العدد المذكور من مجلة الوحدة، كي يطلع على وجهتي النظر.

وفي عدد حزيران ١٩٨٨ نشرت مجلة الوحدة نفسها دراستي عن ابراهيم عامر (الفصل الثاني من هذا الكتاب) ضمن باب «مراجعة كتب». في الحقيقة لم يكن عملي مراجعة لكتاب ابراهيم عامر «الأرض

والفلاح». ـ ولا معنى أصلاً لمراجعة كتاب صدر قبل ثلاثين سنة وهو فوق ذلك غير موجود في الأسواق. كان عملي استخلاصاً ونقداً لنظرة الكاتب إلى تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، وكان كذلك مناقشة لرأي صالح محمد صالح في هذه النظرة. وقد كانت هذه المناقشة دافعاً لي كي أخصّ صالح محمد صالح نفسه بدراسة تتناول تفسيره هو للتاريخ المذكور. ومع أني بدأت بذلك فور إنجاز الدراسة عن ابراهيم عامر، لكنني انقطعت عنه مضطراً ولم أنجزه حتى حزيران ١٩٩٣، ولم أنشره قبل الآن (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

مشكلة العمل المتقطّع يعاني منها هذا الكتاب باكمله، وليس فقط دراسة صالح محمد صالح. منذ أن ألحقت بدراسة طيب تيزيني دراسة أحمد صادق سعد، التي نشرت في مجلة «قضايا عربية»، عدد شباط ١٩٨١ (انظر الفصل السابع)، وضعت خطة لتأليف هذا الكتاب. وقد حققت خطتي إلى حد بعيد، إنما ليس في عام ١٩٨٣، كما يفترض، بل مع مدة تأخير بلغت العشر سنوات. تماماً كما هي حال خطط التنمية العربية!. وماذا يفعل الكاتب العربي المستقل، إذا كان لا يستطيع التفرغ للكتابة، ولا حتى للترجمة، لأن أعمال التاليف والترجمة لا تدّر دخلاً يُعتمد عليه، حتى لو عمل المرء ست عشرة ساعة في اليوم؟!. هو مضطر للعمل من أجل العيش، في إدارات الدولة في أفضل الأحوال، ونادراً ما يكون لهذا العمل الإداري علاقة بالثقافة، ثم يقوم بالتأليف أو الترجمة كأعمال إضافية في أوقات فراغه أو ـ بالأحرى ـ في أوقات راحته، وعلى حساب أسرته. وفوق ذلك تراه مطالباً بين فترة وأخرى بمحاضرة هنا ودراسة أو مقال هناك والمشاركة في ندوة ما وقراءة مخطوط لصديق أو محاولة لكاتب شاب مع ابداء الملاحظات...، دون أن ننسى المطالعات والاطلاعات اليومية اللازمة لكل مثقف. ومما زاد الطين بلّة، أن العمل الوظيفي أصبح منذ أواسط الثمانينات لا يغطي بمدخوله

تكاليف الحياة الضرورية، وأصبح لزاماً على ربّ الأسرة أن يقوم بعملين مجزيين إلى جانب عمله الثقافي الشبه مجاني. كل ذلك يطيل زمن انجاز العمل، ويتسبب في تقطّعه. على سبيل المثال اضطررت لدراسة كتاب «الماركسية والشرق» لالياس مرقص (انظر الفصل الثالث) ثلاث مرات متباعدة في الزمان. ذلك لأن التحضير لدراسة معينة يضيع إن لم تتبعه هذه الدراسة مباشرة. كذلك لا فائدة كبيرة ترجى من الدراسة الجزئية، لأن الانقطاع يقطع مسيرة الدراسة ويضيّع الهدف، مما يستدعي العودة إلى البداية... وهكذا يرى القارئ أن أجزاء هذا الكتاب تمتد زمنياً من عام ١٩٧٩ إلى عام ١٩٩٣، فمعذرة!.

في عددها السادس الذي صدر في ربيع ١٩٨٩ نشرت مجلة «الفكر الديموقراطي» دراستي عن نايف بلوز (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). لكن، للأسف أسقطت المجلة جميع الاحالات والحواشي. حقاً بقي بإمكان القارئ أن يعلم أنني أحاور نايف بلوز، فإسمه مذكور في العنوان، لكن، كيف له أن يعلم حول أي عمل (مصدر) يجري الحوار؟ كذلك ما كان بمقدوره أن يميز بين ما أقوله وما قاله آخرون، أي بين أقوالي وشواهدي. محصلة القول، أن عدم نشر الدراسة كان أفضل من نشرها بهذا الشكل المشوّه. ولا أدري، أحصل ذلك سهواً، أم اجتهاداً بعدم أهمية الحواشي، أم لضرورة توفير صفحتين؟. مع ذلك، بما أن المجلة تصف نفسها بأنها «فكرية ثقافية»، يُفترض بالقائمين عليها أن يكونوا على علم بأن حذف الحواشي يعدّ من المحرمات الثقافية التي لا يجوز انتهاكها بأي حال. وثمة نقطة أخرى جديرة بالذكر هنا، وهي أن بعض القراء فهم من العنوان (أو ربما من النص) أنني أنسب نظرية الاقطاعية الشرقية إلى نايف بلوز، في حين كان المقصود هو: كيف تتجلى نظرية الاقطاعية الشرقية لدى هذا الكاتب، أو كيف فهم هذا الكاتب هذه النظرية.

بقي أن نشير إلى أن الدراسة الأخيرة (الفصل التاسع من هذا الكتاب)، وهي تتناول غالب هلسا كمفكر (وليس كأديب)، كتبت ونُشرت على مرحلتين: الجزء الأول نشر بعنوان (حول منهج غالب هلسا في كتاب «العالم مادة وحركة») في مجلة: الكاتب الفلسطيني، ربيع ١٩٩٠؛ والجزء الثاني نشر بعنوان «الفكر والواقع في المجتمع العربي الوسيط ـ دراسة لرؤية غالب هلسا» في مجلة: المعرفة (الدمشقية)، عدد تشرين الثاني ١٩٩٢. وفي هذا الكتاب أعدنا شمل الجزئين تحت العنوان الثاني.



يتوصل القارئ من هذا الكتاب إلى أن بندلي جوزي هو أول من نظر (١٩٢٨) إلى التاريخ العربي الاسلامي نظرة علمية، أي مادية جدلية، في العصر الحديث. هذا يعني أنه كان رائداً في هذا المضمار. في ذلك اقتدى الكاتب بنظرة ماركس إلى التاريخ الأوروبي الغربي، فأخذ بنظرية التطور الأحادي (الستالينية) وطبقها على التاريخ العربي. وقد انطلق الكاتب انطلاقة إنسانوية، انطلق من أن جميع المجتمعات البشرية، بما فيها العربية، تخضع لنفس العوامل والقوانين، كما أنها تملك القدرات على التطور والتقدم. بالتالي يمكن للأمة العربية أن تتقدم بعد تخلفها الراهن، تماماً كما تقدمت الأمم الأوروبية حالياً بعد تخلفها بالنسبة للعرب في القرون الوسطى. غير أن الكاتب من خلال دراسته للتاريخ العربي خالف النظرية الستالينية في نقطتين جوهرتيين: أولاً ـ بفهمه القومي الذي رأى أن الاسلام جعل العرب أمة واحدة، وأن المجتمع الاسلامي القروسطي انقسم إلى طبقات وقوميات تتنازع ايديولوجياً ومادياً. ثانياً ـ بقبوله للاحتمال الاشتراكي في الصراعات الطبقية ضمن

الدولة الاسلامية. على العموم، حيثما كان الصراع ما بين القوميات انحاز الكاتب إلى الجانب العربي، في حين تبنى الاتجاه الاشتراكي في الصراعات الطبقية. من هنا نكتشف أن بندلي جوزي كان أيضاً رائد أو مؤسس الاتجاه الماركسي القومي في الفكر العربي الحديث، كما أنه رائد الاحتمال الاشتراكي.

جاءت الخطوة التالية على هذه الطريق العلمية لفهم التاريخ العربي من قبل ابراهيم عامر (١٩٥٧، ١٩٥٨). فلم ير الكاتب في النظام الاقتصادي الذي ساد في مصر قبل محمد علي باشا اقطاعاً بالمعنى الأوروبي، بل سماه «اقطاعية شرقية» مختلفة في أسسها عن الاقطاعية الغربية. وقد كان توصيف الكاتب لهذه الاقطاعية الشرقية قريباً من توصيف ماركس لنمط الانتاج الآسيوي، لكنه لم يستخدم هذه التسمية. مع ذلك اعتبر الكاتب خط التطور الأحادي (الأوروبي) خطاً انسانياً عاماً، قد تختلف عنه التطورات المحلية، لكنها تبقى دائرة في فلكه. على أية حال لم تكن آراء ابراهيم عامر بخصوص التشكيلة الاجتماعية المصرية (أو العربية) واضحة، بل تركت الكثير من التساؤلات واحتاجت إلى الكثير من التأويل. وتتجلى أهميتها وبالتالي ريادة صاحبها في أنها كنظرة اشتراكية علمية خرجت ـ لأول مرة عربياً ـ من حيث المبدأ عن خط التفكير الماركسي السائد وقتذاك، وهو الخط الذي فرضه ستالين بقوة دولته والأحزاب والعقول التابعة.

الرائد الثالث في هذا المجال نجده في شخص الياس مرقص، الذي كان سباقاً إلى دحض نظرية الخط الواحد لتطور المجتمعات البشرية (الستالينية) وتبني نظرية النمط الآسيوي للانتاج، كما أبدعها ماركس وانغلز، فعرضها وشرحها بأمانة شديدة أعاقته عن أن يتبين التعديلات الضمنية التي أجراها المبدعان على نظريتهما خلال ثلاثين سنة وأكثر من

عملهما الفكري والسياسي. كما أعاقته عن أن يتبين لنفسه فهماً معيناً متسقاً من بين التفسيرات التي يمكن أن تفهم بها نصوص ماركس وانغلز. فاحتار بين نظرة أحادية معدّلة (توحيدية) للتاريخ البشري، يدخل فيها النمط الآسيوي كحلقة إضافية (بعد المشاعية البدائية) في سلسلة مراحل التطور (الأوروبي الغربي)، وبين نظرة ثنائية ترى المجتمع البشري يسير من منطلق مشاعي واحد في تفريعتين اثنتين، شرقية وغربية، لتصبّا في نهاية واحدة هي المجتمع الشيوعي الراقي. على أية حال عنى النمط الآسيوي «الركود» بالنسبة للكاتب. ومن هنا كان ـ برأيه ـ للاستعمار (الرأسمالي)، رغم كل لا انسانيته، دور تقدمي، تجلى في تحريك هذا الركود ضد البنى الشرقية التقليدية الجامدة وضد الاستعمار والرأسمالية نفسيهما على طريق التقدم الاشتراكي. وقد تابع الياس مرقص طريق الماركسية القومية التي بدأها بندلي جوزي، واستفاد من نظرية النمط الآسيوي لمقاربة مفهوم معين للقومية يتوسط المفهوم الماركسي الغربي والمفهوم البورجوازي المثالي. في ذلك اقترب الكاتب من المفهوم التراثي للأمة (والقومية)، لكنه ـ للأسف ـ لم يستفد في دراسته للتاريخ العربي الاسلامي من المصادر التراثية المتوفرة، فأضاع بهذا التقصير على عقله النيّر فرصة المزيد من الانجازات للفكر العربي، ومنها الوصول إلى فهم افضل لتاريخ تطورنا كأمة عربية ضمن المجتمع البشري.

في الفصل الرابع تناول الكتاب نايف بلوز في مساهمته الصغيرة لفهم طبيعة التشكيلة العربية الاسلامية. عند نشر هذه الدراسة انتقدني البعض (شفهياً)، بأنني أعطيت للمقالة وكاتبها أهمية أكثر مما يستحقان. لكن، ماذا أفعل إذا كان الكاتب مقلاً في الكتابة ومختزلاً فيها فوق ذلك؟ فقد جاء في مقالته من المعاني ما يستحق كتاباً كبيراً. المهم هو أن الرجل كان له رأي خاص في موضوعنا، ورأيه يضيف شيئاً إلى ما

سبق أن قاله الآخرون. فهو، باختصار وعلى العموم، يرى أن التشكيلة العربية الاسلامية كانت اقطاعية من النوع الشرقي، الذي يختلف جوهرياً عن الاقطاع الغربي. من ذلك أنها كانت تطوراً لاحقاً لطراز الانتاج الآسيوي، المتمثل في المجتمع الجاهلي. فاعتبر الكاتب النمط الآسيوي مرحلة انتقالية من المشاعية إلى الاقطاعية في الشرق. غير أننا، عندما بيّن طبيعة ذلك الطراز الآسيوي وتلك الاقطاعية الشرقية، اكتشفنا فيهما خصائص النمط الآسيوي، كما حدّده ماركس وانغلز. أما أهم انجاز قام به الكاتب فهو برهانه على تفوق الاقطاعية الشرقية في تاريخنا على الاقطاع الغربي، على أساس أن الأول مديني، والثاني ريفي. بناء على ذلك تساءل الكاتب عن سبب عدم نشوء رأسمالية بورجوازية في الاقطاعية الشرقية، وانتقال التقدم الحضاري منذ القرن الثاني عشر من الشرق العربي إلى الغرب الأوروبي. هنا لم يفلح الكاتب في تقديم الجواب المقنع، لأن السؤال ـ برأينا ـ خطأ في الأصل. وقد وقع في هذا المطبّ كتاب عرب عديدون غيره. فسؤاله يعني في الحقيقة، لماذا لم يتطور النظام العربي الاسلامي كما تطور النظام الاقطاعي الغربي، مع أنه هو نفسه كان قد بين اختلاف الطبيعتين. أما السؤال المشروع علمياً فهو، لماذا ركد أو تخلف العرب وتقدم الأوروبيون. وللإجابة على ذلك يجب دراسة الاحتمالات الممكنة للتطور، من خلال بنية التشكيلة العربية القروسطية نفسها، وبصورة مسبقة؛ وهذا ـ على حد علمي ـ ما لم يفعله أحد بعد، لا نايف بلوز ولا غيره.

في الفصل الخامس من هذا الكتاب تقصّينا رؤية سمير أمين لتاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي، وهي الرؤية التي صاغها ضمن ما سميت بالنظرية الخراجية أو الأتاوية. في هذه المقدمة لن ألخص محتوى النظرية (وقد فعلنا ذلك في خاتمة الدراسة إياها)، بل سنناقش الكاتب في رده على دراستنا هذه:

١- يقول سمير أمين: «أما مفهوما المركز والأطراف في المجتمعات السابقة على الرأسمالية فهما يخصان المجال السياسي / الايديولوجي. وأعني أن ما يميز النظام المركزي هنا هو اكتمال كيانه السياسي والايديولوجي بما تقتضيه إعادة تكوينه، معتبراً أن النظام الطرفي هو ذلك النظام الذي يتسم بعدم الاكتمال في هذا الكيان. ولا تمت هذه الاشكالية لإشكالية «التبعية» الاقتصادية والسياسية بصلة» (ص ١٦٨ من المصدر المذكور). وأنا أرى أن مفهوم المركز والأطراف لا معنى له مالم يكن المركز مركزاً للأطراف المعنية، وما لم تكن الأطراف أطرافاً للمركز المعني، أي ما لم تكن ثمة علاقة متحول وتابع (أومتبوع وتابع)، سواء على المستوى الاقتصادي أوعلى المستوى السياسي الايديولوجي. لذلك فإن عدم اكتمال كيان الدولة الاقطاعية (على سبيل الافتراض) بالمقارنة مع اكتماله في المنطقة العربية القروسطية، ليس مبرراً لاعتبار الدولة العربية الاسلامية مركزاً والاقطاع الغربي طرفاً. كان على الكاتب أن يستخدم مصطلحات أخرى أكثر انسجاماً مع مضمون مفهومه. كان يكفي مثلاً أن يقول: نظام خراجي (أو أتاوي) مكتمل، ونظام خراجي (أو أتاوي) غير مكتمل.

٢- غير أننا، لو نظرنا إلى تعريف الكاتب للنظامين الخراجيين (أو الأتاويين)، المكتمل وغير المكتمل، للاحظنا أنه بالتعريف يعتبر النظام العربي الاسلامي مكتملاً، ثم يقارن به النظام الاقطاعي فلا يراه مماثلاً له، فيعتبره غير مكتمل (انظر ص١٦٨). بتعبير آخر، أخضع الكاتب النظام الاقطاعي، الذي يقوم على الملكية الخاصة للأرض والفلاحين، لمعيار النظام العربي القروسطي الذي يقوم على ملكية الدولة للأرض وسكانها. وهذا لا يصحّ، لأنه من البديهي أن تكون الدولة الحاكمة المالكة مختلفة في تكوينها عن الدولة الحاكمة غير المالكة، ثم إن المسألة تدور حول النمط أو النظام، والدولة

ليست كل شيء في النظام أو النمط. من هنا قلنا، إن الكاتب أحل التمحور الشرقي محل التمحور الغربي الذي سقط فيه هيغل وماركس وغيرهما. لهذا السبب أيضاً نقول، إن النمط العربي القروسطي خراجي وليس أتاوياً، وأن النمط الاقطاعي أتاوي وليس خراجياً. فعبارة «خراجي» هنا لا يمكن أن تكون مرادفة لعبارة «أتاوي». تعليل ذلك أن الدولة العربية الاسلامية كانت تنال (بإسم «خراج») حصة المالك من اعتمال الفلاحين للأرض، بينما كانت الدولة الاقطاعية تنال أتاوة من حصص الملاكين الاقطاعيين. وهذا فرق جوهري، لأن الدولة الاقطاعية لم تكن مالكاً، بخلاف الدولة الشرقية الوسيطة والقديمة. بذلك نصل إلى أن النمطين، الشرقي والاقطاعي، مختلفان أساساً وأن التناقضات الطبقية بالتالي غير متماثلة، بحكم أن البنيتين الطبقيتين مختلفتان.

٣- بعد أن يعرّف الكاتب النمط الخراجي (أو الأتاوي) من خلال النموذج العربي القروسطي، وينظر إلى النمط الاقطاعي عبر هذا المنظار التعريفي، ينتقل إلى دراسة النمط الاقطاعي، فيراه تطور إلى النمط الرأسمالي، مع أنه طرفي. ثم يعود فيخضع النمط الشرقي بدوره لشروط الاقطاع، ويتساءل عن عدم ترسمل الشرق، مع أن نمطه مركزي. فيفسر ذلك بالتكور (الانكفاء)، الذي نجم عن اكتمال المركزي ومناعته، مقابل التطور الاقطاعي الناجم عن عدم اكتماله، أي من خلال نواقصه وثغراته. وهذه لقطة ذكية، ذكرنا أن حكمت قفلجملي سبق الكاتب إليها، وابن خلدون هو سباق الجميع. غير أن لي رأياً آخر، ينطلق من اختلاف النمطين وبنيتيهما الطبقيتين، وأننا ما زلنا لا نعلم إن كان النمط الشرقي كان قد وصل إلى زقاق مسدود في تطوره، قبل أن يدهمه الاستعمار، أم كان أمامه خيار (غير الرأسمالية)، لم يمهله الاستعمار كي يطرقه. لقد بيّنت أنني غير مقتنع بالخيار الرأسمالي، وأضيف الآن، أنه، لو

صحّ، لانطلقت قوى الانتاج الشرقية المعنية على هذه الطريق، بتأثير الاستعمار الرأسمالي، ولما كنا الآن دولاً متخلفة. ماركس نفسه كان يؤمن بخيارنا الرأسمالي، الذي يحرره الاستعمار الأوروبي الغربي من القيود الشرقية، لكن آماله خابت.

٤- يقوّلني سمير أمين ما لم أقله، وينسبني إلى حيث لا أنتمي. يقول إنني أميل إلى تفسير الاقطاعية بأنها تكونت نتيجة تطور خطي وحتمي لنمط الانتاج العبودي (انظر ص١٦٩)، وأنني أنتمي إلى المدرسة التي تعتبر العبودية مرحلة ضرورية في التطور العام (انظر ص١٧١). وأنا ـ في الحقيقة ـ لا أميل إلى ذاك التفسير، ولا أنتمي إلى هذه المدرسة. إنني أرى أنه بعد حصول البشرية على فائض انتاج، من خلال ارتفاع انتاجية العمل البشري، أمكن نظرياً للجماعات البشرية أن تتحرر في علاقاتها مع بعضها من ثنائية الاختيار: التقاتل أو التآخي، وتنتقل إلى تعددية الخيارات: التقاتل على الوجود كالسابق، أو التآخي في سبيل البقاء كالسابق أيضاً، أو العبودية الفردية كالنظام الرقي الاغريقي والروماني، أو عبودية الأرض كالنظام الاقطاعي الجرماني، أو العبودية المعممة كالأنظمة الشرقية القديمة والوسيطة. بناء عليه لا أعتبر النظام العبودي الكلاسيكي حتمياً لكل البشر، كما لا أراه استثناء، ولا أعتبر النمط الاقطاعي متولداً بالضرورة عن النمط العبودي. مع ذلك يعلّمنا التاريخ أن النظام العبودي الروماني قد تطور (أو انتقل) إلى نظام اقطاعي. بالتأكيد كان للبرابرةالجرمان دور في سقوط رومامع عبوديتها -لكن من المؤكد أيضاً أنه كان لروما وحضارتها الرقيّة دور في تكوين النمط الاقطاعي، الروماني والجرماني على حد سواء.

٥ - أما مأزق العبودية فلم يكن اطلاقاً ـ لا في روما ولا في الولايات المتحدة قبل الحرب الأهلية ـ بسبب نضوب مصادر العبيد (انظر ص١٧٢ لدى سمير أمين) إذ البشرية تتكاثر، وكل مولود جديد هو

ـ في النمط العبودي ـ مشروع عبد كاحتمال أكبر أو مشروع سيد كاحتمال أصغر. ومصادر العبيد لا تقتصر على الخارج، بل هناك أيضاً المصدر الداخلي. ثم إن الغزو كان نشاطاً طبيعياً للمجتمعات منذ القدم حتى الآن، ومن أسمائه «الحرب» أيضاً. فالولايات المتحدة الأميريكية مارست وما تزال تمارس في وقتنا الحاضر الغزو مثل بابل واسبارطة وفارس وقرطاجة وروما وبيزنطة.. وهذا الغزو كان يقدم قبل العصر الحديث لكلا الطرفين المتحاربين، أي حتى للطرف المغلوب ـ وإن أقل نسبياً ـ، مجموعات من البشر الذين يصيرون بالعرف والعادة عبيداً لحظة أسرهم. بالتأكيد لم يكن نضوب مصادر العبيد سبباً أساسياً لمأزق النمط العبودي، بل كان السبب الأساسي أن أوالياته (ميكانيزماته) تعطلت أو تعثرت على الصعيد الاقتصادي والسياسي في الداخل ثم مع الخارج، كما في روما؛ وفي الولايات المتحدة كان العنصر العبودي قد أصبح معيقاً للنظام الرأسمالي العام في البلاد (وخاصة في الشمال القائد).

٦- يحتج سمير أمين على عادل حسين لأنه يفصل «بين الرأسمالية كنظام طبقي يقوم على حكم البورجوازية وبين الثورة الصناعية كوسيلة لتقدم قوى الانتاج» (انظر ص١٧٠/١٧١). وأنا أؤيد عادل حسين في هذه النقطة تحديداً، لكن هذا التأييد لا ينسحب بالضرورة على آراء أخرى لهذا الكاتب، مما أعلم وما لا أعلم. كلنا يعلم أن التقدم التقني ليس سوى تطبيق للتقدم العلمي. وقد كانت علوم البشرية تتقدم على الدوام، وتجد على الدوام أيضاً ـ ولو بنسب ضئيلة بالمقارنة مع عصر الرأسمالية، تطبيقات تتجلى في تقدم وسائل وأدوات ونظم الانتاج والتبادل... البذور العلمية للثورة الصناعية نفسها كانت موجودة قبل سيادة النمط الرأسمالي، لا سيما تلك الاكتشافات والاختراعات الأخيرة، في ظل الأنظمة الاقطاعية الأوروبية، ناهيك عن فضل مصر والصين والهند

واليونان والعرب. وكلنا اطلع على اضطهادات الكنيسة الاقطاعوية للعلماء والمفكرين من كوبرنيكوس إلى برونو إلى غاليليه وغيرهم. هذا التقدم العلمي المتراكم كان سيجد طريقه إلى التطبيق، عاجلاً أم آجلاً، بالرأسمالية أو بدونها. حاجة البشر ستفرض ذلك، وقيمهم ستسمح به، وعقولهم وطاقاتهم قادرة عليه. إن الجنس البشري الذي أنجب مثلاً ديموقريط وأبقراط في نظام عبودي، وابن الهيثم والرازي مثلاً في نظام خراجي، قادر على أن ينجب مثيل باستور وداروين ونيوتن في نظام غير رأسمالي. ثمة خطأ يقع فيه كثير من الكتاب، وهو أنهم ينسبون الانجازات التي هيأت لقيام نظام معين إلى الطبقة التي تسود بعدئذ في هذا النظام أو إلى هذا النظام نفسه، رغم وجود طبقات مشاركة أخرى ورغم أن الانجازات المذكورة حدثت في النظام السابق... نعم، يمكن نظرياً أن تحدث ثورة صناعية بدون بورجوازية ورأسمالية. لكن، بما أنها حدثت فعلاً في ظل البورجوازية الرأسمالية، فمن الطبيعي أن تستفيد منها جميع التشكيلات والطبقات الاجتماعية الأخرى في كل مكان.

في الفصل السادس ناقشنا نظرية طيب تيزيني في نشوء وتطور الدولة العربية الاسلامية، وهي - كما أسماها الكاتب نفسه - «نظرية جدلية تاريخية تراثية». بحسب هذه النظرية ابتدأ النظام الاجتماعي الاقتصادي في العصر العربي الوسيط بالتكوّن مع تراجع العلاقات القبلية البطريركية في القرن السابع (الميلادي). فظهرت ثلاثة أنماط من العلاقات الاجتماعية: رقيقية، اقطاعية، رأسمالية تجارية مبكرة. وتضم الجميع سلطة مركزية. يرى الكاتب أن العلاقات الرقيقية كانت ظاهرة مرافقة، أي ثانوية الأهمية. أما الصراع فقام بين العلاقات الاقطاعية والعلاقات الرأسمالية التجارية. وقد اختار الكاتب في

تصنيف السلطة المركزية، فقال من جهة إنها تعبر عن العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة، واعتبرها من جهة أخرى اقطاعاً مركزياً تقوم العلاقة بينه وبين العلاقات الاقطاعية على الضرورة والقسر، أي أنهما نقيضان يشترطان بعضهما. نتج عن هذا الصراع، برأي الكاتب، سقوط الجميع: السلطة المركزية والاقطاع والرأسمالية التجارية، ليحل محلهم إقطاع تفتيتي أسماه «اقطاعاً منزلياً» (يقصد «محلياً»).

إنها محاولة نظرية جديرة بالاهتمام والمناقشة، وربما وجدنا بداية لجزء منها في كتاب الياس مرقص «الماركسية والشرق». وأظن أن الحيرة في تصنيف السلطة المركزية (طبقياً) تعود إلى أن الكاتب عدّل نظريته الأولية بتأثير متأخر لنظرية نمط الانتاج الآسيوي. على أية حال أصبحت أرى الآن، مع حسين مروة، أن المجتمع الجاهلي لم يكن مشاعياً بدائياً، وإن بدا كذلك، بل كان مثل انسان متحضر وُجد في ظروف بدائية. فالمرحلة الجاهلية اذن يمكن اعتبارها مرحلة انقطاع بين الحضارة اليمنية والحضارة العربية الاسلامية. أما الاعتراض على مقولة الاقطاع العربي القروسطي، فقد أوضحته أكثر من مرة في هذا الكتاب، ولا حاجة للتكرار هنا.

يظهر الصراع الطبقي لدى طيب تيزيني على أنه صراع بين علاقات طبقية، وليس بين طبقات. وقد تطور المجتمع العربي الوسيط بتأثير هذه العلاقات الطبقية، إلى جانب الصراع القومي بين العرب والشعوب الأخرى التي ضمتها الدولة العربية الاسلامية. فيرى الكاتب أن هذا الصراع القومي، أو بالأحرى التآمر الشعوبي على العرب كان من العوامل التي حسمت الصراع الاجتماعي لصالح العلاقات الاقطاعية التفتيتية، إذ أضعف البنيان الداخلي وسمح للاقطاع الخارجي بالغزو والقضاء على البنيان الاجتماعي العربي. وأنا أرى ـ مستنداً إلى نظرية

ابن خلدون ـ أنه لم يكن هناك صراع أو تآمر قومي ـ لا بمعنى التآمر ولا بالمعنى الحالي للقومية ـ، بل صراع عصبوي أقوامي تقليدي، بقي تحت المظلة الاسلامية، ولم يكن له دور أساسي حاسم في انهيار الدولة العربية.

في تناوله لموضوع «الدين والسياسية والفكر» أوّل الكاتب التعبيرات الفكرية في المجتمع العربي الوسيط بحسب فهمه المسبق للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية وقتذاك؛ وبالمقابل اعتمد في تقييمه للحركات الثورية على تعبيراتها الدينية. خلافاً لذلك أرى ان التدقيق في آراء المفكرين وفي برامج أو أهداف الحركات الثورية هو الذي يمكن أن ينير لنا الواقع الاجتماعي والحياة الفكرية في ذلك العصر. ويلاحظ المرء أن الكاتب لم يميّز بين النزعة السلفية والنزعة الأصولية. ويبدو أن الخلط بين الاتجاهين عام الانتشار في الاعلام والثقافة العربيين الحاليين. فالسلفية هي اتجاه يتبع السلف في التفكير والسلوك، أما الأصولية فهي تهتدي عملاً وفكراً بالمصدر الأول أو بالمصادر الأولى للتراث (هنا: القرآن الكريم، وربما أيضاً السيرة النبوية). كما أن الكاتب يتحدث عن سلفية قومية في العصر الوسيط، دون أن يقدم لنا نماذج مقنعة عنها. في نفس الوقت لم ير في التاريخ السياسي والفكري العربي الاسلامي الاتجاه الذي نطلق عليه الآن اسم «الاشتراكية الطوباوية» رغم بروزه. في حين أنه وجد مادية هرطقية أو مادية عقلانية في فلسفة «وحدة الوجود» وإلى حد ما في «الصوفية»، وربما كان الأولى بذلك فكر ابن حيان والرازي وابن الراوندي والبيروني.

في تقصّينا للمناهل الفكرية لدى طيب تيزيني تبين لنا أنه يستند بالدرجة الأولى إلى «الماركسية» كمادية تاريخية، أي باعتبار المجتمع يتطور تبعاً لعلاقاته وصراعاته الطبقية. أما القدم الأخرى التي يسير

عليها التطور الاجتماعي التاريخي فمصدرها ـ بحسب فهم الكاتب ـ «القومية». الصراع الطبقي والصراع القومي هما محركا التاريخ لديه. بالإضافة إلى ذلك نراه يفهم الصراعات الاجتماعية، ليس كقوانين اجتماعية، بل مسيّرة بوعي وسلوك جمعي تآمري (أو تواطؤي). المنهل الفكري الرابع أسميناه «نخبوية»، وهو في الحقيقة تعريب للاتجاه البلشفي الذي يحل الحزب السياسي الثوري محل الطبقات الاجتماعية المعنية في تحقيق الثورة. وبالرغم من تقييمنا هذا، فإننا نعتبر المحاولة النظرية لطيب تيزيني رائدة، يمكن للمفكرين العرب ويجدر بهم من خلال نقدها القيام بمحاولات نظرية أخرى لفهم التاريخ العربي الاسلامي.

المفكر العربي السابع الذي ناقشناه في هذا الكتاب هو أحمد صادق سعد. وهو أول كاتب عربي طبق نظرية النمط الآسيوي على التاريخ العربي، المصري تحديداً. أعترف أن دراستي عنه تعاني من نقص، وهو أنها تناولت فقط الجزء الأول من بحث الكاتب لتاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي الذي ينتهي مع نهاية الفترة المملوكية. سبب ذلك أن الجزء الثاني لم يكن قد صدر بعد، عندما كتبت الدراسة. بالإضافة إلى أن للكاتب مساهمات أخرى في إطار هذه النظريةالآسيوية، لم تستطع دراستي تناولها للسبب ذاته. ضمن هذه الحدود أستطيع القول، إن أحمد صادق سعد تبنى نظرية نمط الانتاج الآسيوي، بفهم يرى أن هذا النمط قد جاء في الشرق بعد المشاعي البدائي، لكنه حضارياً أدنى من النمطين العبودي والاقطاعي الأوروبيين. ولا يدعم الكاتب رأيه هذا بشواهد مقارنة من التاريخ، بل حجته الأساسية هي إمكانية ولادة الرأسمالية من رحم الاقطاعية. فيعتبر ضمنياً أن غاية التطور البشري هو الوصول إلى هذه الرأسمالية. وهذا مطبّ وقع فيه كثيرون غيره من المفكرين العرب. في هذا السياق نلاحظ أيضاً أن الكاتب يمجّد ضمنياً

الملكية الخاصة لوسائل الانتاج التي يظن وجود عناصر منها أو نزعات إليها ضمن النمط الآسيوي (المصري)، عازياً إلى تنشّطها الانجازات الحضاريةفي مصر القديمة والوسيطة، رغم ما يظنه من ركود النمط العام وصراعاته الحلقية. إن محاولة أحمد صادق سعد رائدة من حيث أنها محاولة صعبة وجريئة لفهم تاريخ معين في ضوء نظرية معينة، وهي في نفس الوقت مثال ملموس على محدودية هذه النظرية وامكانية زلق المحاولة في تناقضات (بين آراء الكاتب) تبعاً للتناقض بين النظرية والواقع. في ذلك تتشابه هذه المحاولة مع الذهنيةالموسكوفية، رغم تناقضها معها، من حيث أن الذهنية المذكورة كانت سباقة إلى قسر التاريخ العالمي على السير بحسب مراحل التطور الخمس (الأوروبية) ونفي وجود أنماط مخالفة وبالتالي نفي وجود النمط الآسيوي.

لدى اختيارنا للكتّاب العرب الذين حاولوا تفسير التاريخ العربي الاسلامي كان من الطبيعي أن نتناول ممثلاً للنظرية الشيوعية الرسمية، وهي التي بقيت سائدة حتى منعطف أو أوائل السبعينات. وقد انتقينا من بين الممثلين الكثر لهذه النظرة صالح محمد صالح، خاصة وأننا درسنا من قبل نقد هذا الكاتب لمؤلّف ابراهيم عامر عن الأرض والفلاح في مصر. صحيح أن نايف بلوز متأثر بالمدرسة الموسكوفية، لكن فهمه الخاص للاقطاعية الشرقية لا يجعل منه مثالاً مناسباً لتلامذة هذه المدرسة أو لأتباع نظرتها التاريخية.

أخيراً درسنا رؤية غالب هلسا لفكر وواقع المجتمع العربي الوسيط وارتباطهما بالحاضر. ومع أن الكاتب ليس حجة في هذا المجال، لكن كتابته كانت من العمق والإثارة تستحق بهما الاهتمام والنقد. في منهجه كان غالب هلسا بالأساس متأثراً بالبلشفية، والبلشفية ماركسية نخبوية وصائية على الجماهير. أما في حديثه عن الجذور التاريخية للفكر

الجبري، فقد أهمل الكاتب تأثيرات الحاضر، ليعيد الواقع الحالي ـ كما فهمه هو ـ إلى ثبات كل من التركيب النفسي للإنسان العربي والتركيبة الاجتماعية الاقتصادية منذ العصر العباسي. وقد وجدنا أن المجتمع العربي القروسطي لم يكن بالصورة التي عرضها، ولم يكن ثابتاً على هذه الصورة أو غيرها. برأيه كان هذا المجتمع اقطاعياً عسكرياً جاء على أعقاب المجتمع التجاري الربوي في مكة، الذي يعود في أصله إلى المجتمع اليمني القديم ذي النمط الآسيوي. ومن هنا ظن الكاتب أن صورة الجنة لدى المسلمين مستمدة من ذلك المجتمع اليمني، غير أنها ـ بحسب نظرته الوجودية ـ تستند إلى علاقات «سعادة» اجتماعية متخيلة وليست حقيقية. لقد رأى المجتمع العربي الوسيط منقسماً إلى معسكر السلطة الاستبدادية بفكرها الجبري، ومعسكر المعارضة النازعة نحو الرأسمالية الصناعية والمسلحة بفكر عقلاني تحرري. وهذا تصنيف لا نراه واقعياً، لأنه تبسيط شديد للواقع التاريخي البالغ التعقيد، ومطابقة غير صحيحة بين الفكر والأرضية الاجتماعية الاقتصادية، ثم إلى حد بعيد اقتباس استسهالي عن التاريخ الأوروبي. غير أن هذا التمحور الغربي يشترك فيه غالب هلسا مع أغلب الكتاب الموضوعين هنا للدراسة، وإلى هذا الحد أو ذاك مع الجميع دون استثناء.

ب. ع.

اللاذقية، ٢آب ١٩٩٣

ريادة بندلي جوزي

في فهم التاريخ العربي الاسلامي(*)

حسبما أعلم، كان بندلي جوزي أول كاتب عربي نظر الى التاريخ العربي الاسلامي بمنظار مادي تاريخي. كان رائداً، كما يقال. والريادة شرف عظيم، شرف الجرأة على اقتحام المجهول والصبر على تحمل الأعباء والمخاطر ومروءة تمهيد الطريق أمام الأجيال اللاحقة. الرائد مظلوم دائماً. هو استاذ، نقاده ظالمون. فبحكم ريادته يكون أكثر عرضة للأخطاء، فيأتي بعده من ينقد ويستفيد من أخطائه، ويسدّ ثغرات عمله، ويتمم نواقصه. هكذا يظهر النقاد وكأنهم الاساتذة، وما أستذتهم الموهومة أو الحقيقية هذه إلا من خلال ريادته بأخطائها وثغراتها وعيوبها. أقول هذا كبدائي يتلو طلسمه قبل أن ينتهك مضطراً أحد المحرمات. فأنا من الذين يدينون لبندلي جوزي وكتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام" في تكوين نظرتهم الى

---

* نشرت الدراسة في مجلة: المدى، العدد الاول، كانون الثاني ١٩٩٣.

العرب وتاريخهم. مع ذلك، ها أنذا أتناول أستاذي ناقداً، راجياً ألا يشك القارئ لحظة بأنه يبقى الاستاذ وأبقى التلميذ، مهما اتضح له في النقاش - على سبيل الافتراض - صواب رأيي.

في دراستي لبندلي جوزي سوف أستند بالدرجة الاولى الى كتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام"، الطبعة الثالثة الصادرة عن دار الجليل ببيروت واتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين في عام ١٩٨٢ (وسأرمز إليه بالحرف آ). بالدرجة الثانية سأستعين بكتابه "دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب"، الذي صدر عن دار الطليعة ببيروت واتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين في عام ١٩٧٧ (وسأرمز الى هذا المصدر بالحرف ب).

يقدم بندلي جوزي لكتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام" بنقد لما كتبه مؤرخو الغرب عن الشرق وتاريخه وما زعموه من "أن العوامل المؤثرة في تاريخ الامم الاوربية والنواميس العمومية الفاعلة في حياتهم الاجتماعية هي غير العوامل والنواميس العاملة في تاريخ الامم الشرقية وحياتهم وثقافتهم" (آ، ص١١)، إلى حد أن ذهب بعضهم إلى القول، إنه ليس للأمم الشرقية تاريخ بالمعنى العلمي للكلمة، بمعنى أنه يهيمن ركود على تطور الشرق بتأثير الاستبداد والسلطة الدينية. وهو يرى أن مردّ هذه الصورة الخاطئة عن الشرق إلى جهل هؤلاء المؤرخين بتاريخ الشرق ولا علميتهم في تحليل المواد التاريخية المتوفرة لديهم، وإلى أنهم بنوا أحكامهم ونظرياتهم على تاريخ الغرب وحده (تمحور غربي)، وإلى تأثرهم بالحالة العمرانية والاجتماعية المعاصرة التي رأوا فيها هذه الشعوب. مع ذلك يبدي الكاتب استعداداً لتقبل هذه الأحكام والنظريات تجاه الأمم الشرقية القديمة كبابل وآشور ومصر إلخ، إنما يرفضها رفضاً قاطعاً فيما يتعلق بتاريخ الأمم الاسلامية. كما يرفضها فيما يخص مستقبل الأمم الشرقية، لأنه من الخطأ الحكم على

المستقبل استناداً إلى الحاضر، فذلك يكون كموقف "عربي مسلم من أهل الجيل العاشر أو الحادي عشر زار أوروبا في ذلك العصر ورأى ما كان عليه سكانها وقتئذ من الجهل والتعصب الديني والفقر فحكم عليهم بالجمود وقضى على مستقبلهم وقال إنه لن تكون لديهم حياة اجتماعية بمعنى هذه الكلمة في عصرنا الحاضر" (آ، ص١٤).

قبالة علماء الغرب يُبرز بندلي جوزي العلماء السوفييت الذين في تأريخهم للشرق يترفّعون عن الأغراض القومية أو السياسية. ويخص منهم بالذكر بارتولد الذي يرى أنه من الخطأ الانطلاق من الأديان في دراسة تاريخ الشرق وأسباب سقوطه. ويؤكد أن "شعائر الدين في الشرق كانت ملزمة بأن تلتئم مع شروط الحياة أكثر من التئام هذه الشروط معها، وأنه كثيراً ما كانت تنشأ تحت لواء الدين حركات مصدرها العوامل الاقتصادية أو السياسية، لا الدينية، كما كنا نظن قبلاً" (آ، ص١٥). وفي نهاية مقدمته يقول: "ينتج مما ذكرنا أن تاريخ الشرق وحياته الاجتماعية وعقلية شعوبه على الاطلاق والشعوب الاسلامية على الأخص تخضع لنفس النواميس والعوامل التى تخضع لها حياة وتاريخ الأمم الغربية، وأن أمم الشرق قطعت في حياتها الطويلة وستقطع ذات المراحل أو الأدوار الاجتماعية التي قطعتها الأمم الغربية " (آ، ص١٦). ثم يعود في خاتمة الكتاب نفسه ليؤكد " أن الأمم الشرقية على الاطلاق والعربية الاسلامية على التخصيص اجتازت في حياتها التاريخية الطويلة ذات المراحل الاجتماعية التي اجتازتها أمم الغرب المسيحية. فإذا صح هذا الفكر، ولا نراه إلا صحيحاً، كان لنا من ورائه اعتقاد قوي في أن شعبنا العربي لابد أن يمر في المستقبل القريب بذات الأدوار الاجتماعية التي تمر بها الآن أمم الغرب. أخواننا في الانسانية. الذين سبقونا لحسن حظهم ولعوامل تاريخية وغيرها سنين..." (آ،ص ٢٣٧).

هكذا على طريق تسوية العرب مع غيرهم من الشعوب، لاسيما شعوب الغرب، يصل بندلي جوزي إلى تبني نظرية خط التطور الأحادي لجميع المجتمعات البشرية. وفيما يلي سنتبين إلى أي مدى كان الكاتب في دراسته للمجتمع العربي الاسلامي ملتزماً بنظرية التطور الأحادي هذه.

آ-

برأي بندلي جوزي ليس الاسلام مجرد فكرة دينية، بل "مسألة اقتصادية واجتماعية أيضاً أو بالأحرى هو مسألة اقتصادية واجتماعية أكثر منه فكرة دينية" (آ، ص١٧). في ذلك يستشهد بالأمير كايتاني، مع أن هذا الأخير يبالغ إلى درجة أنه لايرى في الاسلام من الدين إلا ظاهره. خطأ هذه الفكرة جليّ، يكفي أن نذكر مئات الملايين التي تعتنق هذا الدين بعد انتفاء الدوافع الاقتصادية والاجتماعية الأصلية، إلى جانب الدلائل التى يقدمها تاريخ نشر الدعوة الاسلامية. ويتابع بندلي جوزي الاستشهاد بكايتاني، إنما بحذر أكبر، فيقول، إن كايتاني يظن أن الأسلام هو آخر مهاجرة هاجرها العرب، وأن الدافع إليها هو ماكان يدفع سابقاً إلى مثلها في جزيرة العرب، أي جفاف أرضهم المستمر ومايتبع ذلك من الضيق والفقر" (آ،ص١٨). بالطبع لايمنع المضمون الديني للاسلام أن يكون الجفاف والضيق والفقر هي أسباب الهجرة الاسلامية خارج الجزيرة العربية ، مع العلم أنه لايبدو أن هذه كانت آخر مهاجرة للعرب، فلقد لحقتها - برأيي - واحدة على الأقل، وهي هجرة بني هلال وسليم في النصف الأول من القرن الهجري الخامس [1].

---

١) انظر تاريخ العلامة ابن خلدون، القسم الأول من الجزء الرابع، دار الكتاب اللبناني، ـ

على أية حال يقيّم بندلي جوزي عمل النبي الاجتماعي بقوله: "إن الاصلاح الاجتماعي بل الثورة الاجتماعية التي أحدثها بين أبناء وطنه كانت أهم وأعظم وأعمق ثورة دعا إليها أحد من العرب قبل النبي وبعده" (آ، ص٣٠). من هذا المنظور يقوم الكاتب بدراسة الوسط الاجتماعي التاريخي الجغرافي الذي ظهر فيه الاسلام، فيؤكد أن الاسلام ما كان ليظهر إلا في مكة، " لأن الشروط الضرورية لظهوره لم تكن يومئذ متوافرة في غير مدينة من مدن العرب" (آ، ص١٩). على أن الأهم ليس ظهور الاسلام ، بل انتصاره وانتشاره. فلولا ذلك لما كنا سمعنا به الآن. ومع ذلك فإن هذه الحتمية التي يتحدث بها الكاتب هي من طبيعة أحادية تستند في قوتها الظاهرية على لاحقيتها، أي كونها تلحق الأحداث وتفسّرها من حيث هي توحي بأنها تسبقها وتبرهن عليها. بنظرة سابقة للأمور نرى أنه كان هناك أكثر من احتمال تاريخي للتطور. فبالاضافة إلى الاحتمال المتحقق فعلاً وهو الدعوة المحمدية في مكة ويثرب، كان هناك من يسمى "مسيلمة الكذاب"نبيّ بني حنيفة في اليمامة، وبالاشتراك معه أو بالاستقلال عنه سجاح بنت حارث في الجزيرة، ثم طليحة نبيّ بني الأسد، والأسود العنسي من قبيلة مذحج في اليمن. هذا إلى جانب الاحتمالات التاريخية غير الدينية. والكاتب نفسه يترجم (في المصدرب) ثلاثة مقالات حول "مسيلمة الكذاب".

والآن، لنتفحص مع بندلي جوزي الشروط الضرورية التي توفرت للثورة الاجتماعية في مكة. في أواخر الجيل السادس أصبحت مكة

ـ بيروت ١٩٥٨، ص ١٣٠ ـ ١٣٢ . القسم الأول من المجلد السادس، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٥٩، ص٢٧ وما بعدها.

بهذا أخالف الرأي الشائع والذي تبنّيته في كتابي: الثالوث المحرم، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣ .

مركزاً تجارياً، ساعدها على ذلك كونها مركزاً جغرافياً ومركزاً دينياً في العالم العربي وقتذاك. لم تكن فيها زراعة ولا صناعة، وماكانت تصلح لهما ، لذلك كانت حياة أهلها وسعادتهم متوقفة على التجارة، تجارة العبور وتجارة الاستيراد، من أجل الحجاج خصوصاً، وعلى الربا. وقد هيمن النشاط التجاري الربوي على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فكان مما أفرزه خراب المدينين واضطرارهم إلى البقاء أو الهرب والتشرد أو الرق... وكانت طرق القوافل التي تمتد من اليمن إلى الشام مهددة على الدوام بسطوالقبائل المتواجدة على هذه الطرق، مما أوجب حمايتها بأعداد متزايدة من العبيد... من ذلك كله انقسم مجتمع مكة إلى طبقتين رئيسيتين غير متناسبتي العَدد والعُدد: طبقة المثريين وأصحاب المصارف وسدنة الكعبة وأصحاب السلطة أو طبقة الارستقراطية أو الملأ أو الأعزاء، وطبقة تؤلف أكثر المجتمع من الصعاليك (٢) والفقراء والأرقاء أو طبقة الأراذل (انظر آ، ص٢٨).

وقد وصل الانقسام الطبقي إلى العائلة الواحدة. فكان والد النبيّ والنبيّ من بعده فقيرين، بينما كان عماه أبو لهب والعباس غنيين. وهذا ما "نبه أفكار النبي العربي إلى النزاع الاجتماعي الموجود بين طبقات الناس في بلدته، والبحث عن منابعه، وهو الذي دفعه إلى اعلان الحرب الكلامية على الطبقة الظالمة الفاجرة المحتكرة لموارد الثروة والمستغلة لأتعاب الفقراء وسكان البادية السذّج"(آ، ص٣٤). وقد هيأ له عمله فيما بعد كتاجر أو كوكيل تجاري لامرأته خديجة

---

٢) يستخدم بندلي جوزي عبارة "الصعاليك" كترجمة عربية لكلمة "بروليتاريا". وهذه ترجمة غير موفقة، لأن الصعلوك هوالشخص المنبوذ من قبيلته أو الخارج عنها دون أن يوالي غيرها. أما البروليتاري، في الاستعمال اللغوي الحديث، فهو المعدم العامل بالأجرة في المجتمع الرأسمالي، الصناعي خصوصاً. فربما أراد الكاتب استعادة الاستعمال القديم للعبارة.

الاطلاع عن كثب على مفاسد الحياة التجارية الربوية وأساليب التجار والمرابين في الغش والاستغلال وتكديس الأموال. هنا ينبذ بندلي جوزي تلك النظرة إلى النبي التي تصوره "رجلاً مثرياً قام للمدافعة عن حقوق أصحاب الثروة والسلطة في بلاده ومصالحهم المالية"، كما يرفض محاولة حشره بين الاشتراكيين والشيوعيين (آ، ص٣٥). فيرى فيه مصلحاً اجتماعياً وقف إلى جانب الفقراء والصعاليك المظلومين مدفوعاً بعوامل أخلاقية ودينية أكثر منه بعوامل اقتصادية أو مالية، سلاحه في ذلك كلمة الحق والانصاف، الجريئة والمؤثرة، المشحونة بالعاطفة الانسانية الدينية. بذلك استطاع أن يكسب إلى دينه الجديد أعداداً متزايدة من سكان مكة، كانوا كلهم تقريباً أو أكثرهم من طبقة الصعاليك والأرقاء وصغار الحرفيين.

غير أن ثورة محمد لم تنتصر في مكة، بل في يثرب (المدينة). نقرأ لدى بندلي جوزي: "كانت ولاريب هجرة المؤمنين ونبيهم إلى المدينة فاتحة دور جديد في حياته وحياة الاسلام على الاطلاق. وإن من أكبر مميزات هذا الدور في نظري هو أن النبي أصبح بعد جهاد عنيد وحروب متواصلة مع خصومه القدماء ومع جيرانه الحديثين، سيد قومه وزعيم عشيرته، بل رئيس مملكة واسعة الأطراف، بعد أن كان قبل ذلك واعظاً بسيطاً مضطهداً ومنذراً ومبشراً سلمياً، وأصبحت البلاد العربية بعد ثماني سنوات مضت على هجرته تأتمر بأمره وتنزل في كل شيء عند حكمه" (آ، ص١٤). إذن فقد كانت الشروط في يثرب أكثر ملاءمة لانتصار الدعوة الاسلامية وانتشارها منها في مكة. لكن الكاتب يتناول الوسط المديني من حيث تطور التوجه الاجتماعي الاقتصادي للاسلام وليس من حيث وجود الاسلام أصلاً، مع أن منطقه يستدعي القول: ما كان النبي محمد لينجح لو بقي في مكة، ماكان لينجح إلا في المدينة. ظهر الوسط المديني وكأنه

وسط مضيف للاسلام، فلم يدرس الكاتب بنيته الطبقية، كما فعل بالمجتمع المكي. ومما يزيد في خطورة هذه الثغرة في نظرة الكاتب، أن الوسط الجديد مختلف كلياً عن الوسط المكي، كما يذكر الكاتب نفسه أيضاً (انظر آ، ص٤٨) . فمجتمع يثرب لم يكن تجارياً ربوياً، بل كان زراعياً بالمقام الأول. ولم يكن يعاني من الانقسام الطبقى الشديد الذي ساد مكة، إنما ربما كان في حالة خطر أشد: الصراع على الوجود بين قبائل زراعية متناحرة بصورة أندادية أو طبقية مع تفاوت طبقي ضمن كل من هذه القبائل(٣). إن ماكتبه بندلي جوزي يفسر تشكل الجماعة الاسلامية المكية، أي جماعة المهاجرين، لكن جماعة الأنصار، وهم مسلمو المدينة، تكونت في ظروف مختلفة تماماً، من طبقات مغايرة كلياً، كما ذكرنا للتو. ولم ينتصر الاسلام، ولم تقم دولة الاسلام اعتماداً على المهاجرين وحدهم، بل لم يجد هؤلاء مكاناً يقاتلون منه دفاعاً عن دينهم أو ثورتهم إلا في حماية أهل المدينة.

إذا كانت دراسة بندلي جوزي للوسط الذي تكّون فيه الاسلام قد عانت من النقص، بحكم اقتصارها على مجتمع مكة، فإن دراسة هذا المجتمع الجزئي نفسه لم تخل من الثغرات. لقد كشف لنا الكاتب بشكل عياني عن البنية الطبقية للمجتمع المذكور. لكنه لم يعيّن ولم يمكّننا من أن نعيّن بالاستناد إليه موقع هذا المجتمع في قافلة

---

٣) انظر بهذا الخصوص: هيثم مناع، المجتمع العربي الاسلامي من محمد إلى علي، باريس ١٩٨٦، ص١٥-٢٤، الأوس والخزرج قبيلتان يمنيتا الأصل زراعيتان، قريظة والنضير قبيلتان يهوديتان زراعيتان، قينقاع قبيلة يهودية حرفية تجارية. في البدء صراع بين الأوس والخزرج من جهة والقبائل اليهودية من جهة أخرى. ثم صراع بين الأوس والخزرج. وأخيراً تحالف بين الخزرج وقينقاع، وبين الأوس وبني قريظة والنضير...

التشكيلات الاجتماعية التي تتصورها نظرية التطور الأحادي للمجتمع البشري. لم يكن مشاعياً قبلياً، فهل كان عبودياً؟ لنقل، إننا أمام مرحلة انتقالية، عندئذ سيكون الانتقال، بحسب النظرية إياها، من المشاعية إلى العبودية. غير أن الكاتب، خلافاً لذلك، رأى في قمة المجتمع المكي التجار والمرابين، في حين تمثلت له الطبقات الدنيا بالصعاليك والفقراء ثم العبيد. فهذه ليست بنية المجتمع العبودي!.

في الحقيقة انقطع تطور المجتمع المكي بانتصار الاسلام. فما هو المجتمع الذي أوجده العهد الجديد؟ يذكر بندلي جوزي الاصلاحات التي أدخلها النبي على حياة الأمة العربية وجعلها من مبادئها: هدم العصبية القبلية، تحسين حال الفقراء، تحسين حالة المرأة، منع الربا، التقليل من الرق، منع أو حصر حق الثأر، منع وأد البنات (انظر آ، ص٤٢-٤٣) . فلم يقصد النبي بأقواله وأفعاله في مكة والمدينة " أن يستأصل أسباب الشر الاجتماعي ويقتل جميع جراثيمه، كما يحاول أن يفعل اليوم جميع الاشتراكيين على اختلاف أسمائهم ونزعاتهم، بل كانت غايته الكبرى أن يخفّف من تلك الأمراض..." (آ، ص٤٤). يبرّر الكاتب هذه الاصلاحية فيقول: " وليس في هذا مايقدح في ما أدخله المصلح العربي الأمي من الاصلاح على أمة متأخرة جاهلة، إذ ليس من العدل أن نطلب من النبي أن يستعمل في الربع الأول من العصر السابع وسائل للاصلاح لم تهتد إليها الانسانية إلا في أواسط الجيل التاسع عشر، ولم يتبين حتى اليوم نفعها المطلق" (آ، ص٤٤-٤٥). نحن بدورنا لانشك بوجود مبررات وافرة لتوجهات النبي الاجتماعية الاقتصادية،لكننا لايمكن بأي حال أن نعدّ منها أن الانسانية لم تهتد إلى الاشتراكية أو الشيوعية إلا في أواسط القرن التاسع عشر، لأن المادية التاريخية بجميع مدارسها، بما فيها نظرية التطور الأحادي، تقول بأن العلاقات الاشتراكية أو الشيوعية هي أولى العلاقات التي

عرفها المجتمع البشري فيما بين أعضائه، هي سابقة على جميع العلاقات الطبقية. من ناحية أخرى كان الأنبياء بروحانيتهم، بزهدهم وتقشفهم، بانسانيتهم المسوّية بين جميع البشر أمام الله، بالصورة الشيوعية للدار الآخرة، يمثلون ـ على الأقل في السيرة الشخصية والأخلاق ـ نوعا معيناً من الشيوعية يمكن تسميتها "شيوعية دينية".

بخصوص ملكية الأراضي يرى الكاتب أن النبي لم يكن ضد جمع أراض كثيرة في إياد محدودة قليلة. "أما مايرتئيه البعض من أن النبي كان ينوي إلغاء ملكية الأراضي وجعلها مشاعاً، أي ملكاً للجماعة أو الأمة، فهذا سوء فهم يؤبه له، لأن هذه الأفكار المتطرفة لم تكن لتخطر على بال النبي حتى في الدور الأول من حياته الاجتماعية..." (آ،ص٤٦). "يؤيد ذلك أن الأراضي التي افتتحها النبي والمسلمون من بعده بالسيف أصبحت بعد قليل من الزمن ملك أفراد من المسلمين يتصرفون فيها كيف شاؤوا، لا ملك الأمة أو الخلفاء الذين كانوا يمثلونها" (آ، ص٤٧). لاينكر الكاتب أن أراضي جزيرة العرب التي انتقلت إلى أيدي المسلمين بالصلح، وبعض الأراضي الواقعة خارج الجزيرة التي دخلت في حوزتهم بالسيف والتي لم تقسم بين المسلمين، أصبحت ملكاً للأمة لكنه لايستنتج من ذلك أن حكم هذه الأراضي كان كحكم الأراضي الشائعة، أي أن الأمة الاسلامية كانت تستثمرها على أسس شيوعية (انظر آ، ص٤٧).

حتى الآن اعتبر بندلي جوزي ضمنياً كلاً من الوسط المديني والمرحلة المدينية امتداداً للوسط المكي والمرحلة المكية. لكنه يتخذ بعدئذ موقفاً مناقضاً، ويعطي الوسط المديني والمرحلة المدينية أهمية مصيرية في تكوين الاسلام. فهو يؤكد مرة أخرى أن النبي لم يكن

يفكر بنظام جديد للأراضي يمكن أن يطلق عليه، ولو على وجه التقريب، اسم النظام الاشتراكي أو الشيوعي، لأن النبي لم يكن اشتراكياً ولاشيوعياً بمعنى هاتين الكلمتين الحاضر ولابمعنى آخر. يعيد الكاتب ذلك لأسباب يطول شرحها، كما يقول، ويرجع أكثرها إما إلى عدم توافر الشروط اللازمة في الوسط الجديد بالمدينة وإما إلى شخصية المصلح العربي (انظر آ-ص ٤٨). فالغاية التي كان يرمي إليها النبي في المدينة ويعمل على تحقيقها هي غير غايته في مكة، وذلك بفعل مؤثرات جديدة ظهرت بعد الهجرة(٦٢٢م)، يذكر منها الكاتب تأثير الوسط الجديد دون أن يبين هذا التأثير بشكل ملموس. ومن العوامل المؤثرة الجديدة حب النبي لوطنه وأهله وخاصة بعد موقعتي بدر وأُحد وحصار المدينة، النفسية العربية التي تتقلب بين المواقف المتناقضة، تغيّر الموقع الطبقي للنبي في المدينة عنه في مكة، وبالارتباط مع ذلك انتهاء دور المبادئ في مكة وقيام دور السياسة في المدينة. هكذا تلطفت سياسة النبي في المدينة تجاه المكيين اخوانه الأعداء، وكان صلح الحديبية (٦هـ ، ٦٢٨م) وتنازلاته وسياسة التسامح والتساهل المتبادلة، والقبول بالحلول الوسط، والتفاهم على مشاركة أعداء الأمس، وارضاء الطرف الثالث وهم الفقراء بالقليل من المكاسب التي حُرموا منها ثانية بعد فترة من وفاة النبي، وفي النهاية صبّت نتائج أعمال النبي في مصالح أعدائه الأولين.

بالرغم من أن الكاتب يذكر صلح الحديبية وينوه بأهميته في تطور الحركة الاسلامية، فأنه يعتبر أن بداية التحول كانت مع بداية المرحلة المدينية، وبتأثير أساسي من الوسط المديني. برأينا، لم يكن صلح الحديبية نقطة الانعطاف في تطور الحركة الاسلامية، بل بداية التحول. بالتالي لايمكن، من الناحية الاجتماعية الاقتصادية، الحديث عن"اسلام مكة" (٦٠٩-٦٢٢م) و"اسلام المدينة" (٦٢٢-٦٣٢م) بصورة

إطلاقـيـة، بل ربما أمكن التـفـريق بين مـرحلة مـاقـبل الحـديبـيـة (٦٠٩-٦٢٨م) ومـرحلة مـا بعدها (٦٢٨-٦٣٢م)، من النـاحـيـة ذاتهـا(٤). وإن اختـلاف اللغة بين السور المكية والسورالمدنية هو في جوهـره قبل كل شيء انعكاس لـلاخـتـلاف بـين النظرية والممـارسـة، بين المبـادىء وتطبيقها، وليس بين المبادىء والسياسة. على هذا الأسـاس، إذا صح أن كل التـغيـرات التى ذكـرها الكاتب قد حـدثت في المدينة بعـد صلح الحديبية، وكانت هذه التـغيـرات مناقضـة لمرحلة مـاقبل الحـديبية، فـمـاذا يمكن أن نطلق على اسـلام مـا قـبل الحـديبـيـة من الـزاوية الاجتماعية الاقتصادية غير اسم الاشتراكية أو الشيوعية؟

كتب هـادي العلوي بحثاً حول آية العفو، وهـي الآية ٢١٩ من سورة البقـرة(مـدنية)، وآية الكنـز، وهـي الآية ٣٤-٣٥ من سورة براءة أوالتـوبة (مـدنيـة أيضـاً)، وكشـف عن المضـمـون الاشـتـراكـي أو الشـيـوعـي لهـاتين الآيتين. جـاء فـي الأولى: "ويسـألونك، مـاذا ينفـقـون. قل: العـفـو". وفي الثـانيـة: "والذين يكـنـزون الذهـب والفـضـة ولاينفـقـونهـا فـي سـبـيل الله فـبـشـرهـم بعـذاب أليم. يوم يحـمـى عليـهـا فـي نـار جـهـنم فـتكوى بهـا جبـاههم وجنوبهم وظهـورهـم. هـذا مـا كنزتم لأنفسـكم فـذوقـوا مـاكنتم تكنزون". فحرمت الآية الأولى على المسلم أن يملك أو يحتفظ بمايزيد عن حـاجـتـه، وجـاءت الآية الثـانيـة لتـأكيـد هـذا التـحـريم بالتـهـديد والوعيد. وقد حـدث خـلاف بين المسلمين حـول مصـير هـذا التشـريع، فقـالت الأكثـرية بأن آية العـفـو قد نُسخت بـآية الزكـاة (الآية ١٠٣ من سـورة براءة) التي نزلت في السنة التـاسـعـة للهـجـرة (أي بعـد فـتح مكة:٨ هـ ، ٦٣٠م)، بينمـا تمسك بهـا طرف آخـر من المسلمـين، في

٤) انظر بهذا الخصوص: طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، المرحلة الأولى، دار دمشق، دمشق ١٩٧١، ص ١٥٨-١٦٠.

مـقـدمـتـهم أبو ذرالغـفـاري وعلي بن أبي طالب. أورد النسـفـي في تفـسـيـره: "كـان التصـدق بالفـضل في أول الاسـلام فـرضـاً. فـإذا كـان الرجل صاحب زرع أمسك قوت سنة وتصدق بالفضل، وإذا كان صانعاً أمسك قوت يومه وتصدق بالفضل فنسخت بآية الـزكاة"(٥)· ويمكن أن نذكر المزيد من الأسس الاشتراكية للمجتمع الاسلامي الذي أقامه الرسول حتى أواخر حياته (١١هـ ، ٦٣٢م)، لكن النقاش لايحتمل المزيد من الأدلة، طالما أن بندلي جوزي نفسه يذكر فيما بعد "ثورة النبي الاشتراكية" (آ،ص٥٣).

وإذا كـان الكاتب ينفي عن النبي وتعاليمه صفة الاشتراكية والشيوعية، وينزلق لسانه بها مرة، فإنه لا يتحرج من الحديث مطولاً عن اشتراكية وشيوعية الاسماعيلية والقرامطة (في المصدر آ). لكن، كـيف يمكن ذلك في مـجـتـمع يعّـرف نفـسـه دينيـاً وفي عـصـر الاديولوجيات الدينية؟ من المعلوم أن جميع الأحزاب والفرق الاسلامية تعتبر القرآن كتابها الأول، وتستمد منه اديولوجيتها، بما فيها الاديولوجيا الاشـتـراكيـة. لاشك أن وجود التعددية على واحدية الأساس يعود إلى تعدد وبالتالي اختلاف التفاسير والتأويلات لهذا الأساس الواحد. لكن هذا غير ممكن إلا إذا كان هذا الأساس يحتمل بشكل ما هذا الاختلاف في التفسير والتأويل، إذ "لادخان بلا نار". هذا نظرياً. أما عملياً، فقد كانت تعاليم القرآن وسيرة النبى حافلة فعلاً بالمبادئ الاشتراكية، إلى جانب مبادئ أخرى مغايرة، فهيأت للأجيال القادمة منطلقات نحو الاشتراكية والشيوعية. هذا مايمكن قوله أيضاً عن الأناجيل وسيرة المسيح كمنطلقات للحركات والفرق

---

٥) هادي العلوي: في الدين والتـــراث، دار الطليــعـــة، بيـــروت ١٩٧٣، ص٥٥، ٦٠، ٦٥، ٦٦، ٥٧.

الاشتراكية و الشيوعية المسيحية التي يحدثنا عنها التاريخ (أول مايخطر على البال توماس مونتسر ١٤٩٠ - ١٥٢٥).

ولنعد إلى موضوع ملكية الأراضي في الدولة الاسلامية القروسطية. يقول بندلي جوزي: إن قسمة الفيء أو الغنائم لم تكن في أيام النبي نفسه تجري بطريقة واحدة، بل كان أمرها يرجع إلى إمام الأمة، فأن شاء خمّسها وإن شاء نصّفها وإن شاء أقطع بعضها لأصحابه، كما فعل بأرض بني النضير، وهو أول اقطاع في الاسلام..." (ب، ص٢٧). فهل يعتبر الكاتب أن النظام السائد فيما بعد اقطاعي؟ هذا مايظهر من قوله في خاتمة مقالته الثانية عن الجزية والخراج:

" بقي علينا أن نبحث عن طبيعة الخراج، وهل كان ضريبة أو إجاراً عن الأرض. ولكن، كما كان حلّ هذا السؤال يتوقف على حلّ سؤال آخر يتعلق بملكية الأراضي في الاسلام، فاني أرجئ الكلام فيه إلى مقالة أخرى نقفها على الاقطاع وأحوال الاراضي في أوائل الاسلام" (ب، ص٥٨). غير أن الكاتب يتحدث عن الاقطاع بمفهوم آخر:"وما المتغلبون إلا بعض عمال بني العباس في تلك البلاد أو رؤساء بعض القبائل الذين انشقوا عن حلفائهم الشرعيين وحاولوا أن يستقلوا كل الاستقلال أو بعضه ليبدأوا في تاريخ الاسلام دوراً جديداً يذكرنا بدور الاقطاع... في أوروبا في الاجيال الوسطى" (آ،ص ٧٧). يحتمل هذا النصّ تأويلين: النظام الاقطاعي كنقيض للسلطة المركزية بالمفهوم الذي استخدمه فيما بعد طيب تيزيني وسمير أمين ونايف بلوز، أو مجرد خاصية التشرذم والتفتت الاقطاعية التي اعترت النظام الاجتماعي الاقتصادي في الدور العباسي الثاني (التركي)، فلا يستدل من ذلك بالضرورة أن الكاتب يقصد نظام الاقطاع بعينه. عموماً لايبدو أن الكاتب قد توصل إلى رأي نهائي فيما يخص شكل

الملكية في الدولة الاسلامية. فنراه يبتعد عن مصطلحات الاقطاع والاقطاعية ويستخدم تعبيرات غير مباشرة: اقتناء الأراضي أو امتلاكها أو انتقالها إلى أشخاص أو عائلات من ذوي السلطة أو الاسرة الحاكمة، أصحاب الأراضي أو الطبقة الممتازة أو الارستقراطية أو الطبقة العالية...

كيفما كان يتحدث بندلي جوزي على الدوام عن ملكية الأراضي، ولايفرق بين الملكية والاقتناء، بين حق الملك (حق الرقبة، كما كان يقال) وحق التصرف. في الحقيقة لم تصبح الأراضي المفتوحة عموماً ملكاً للأفراد المسلمين، بل للأمة الاسلامية ممثلة بالخليفة. إلا أن جماعية الملكية في النظام الاقتصادي الاسلامي وأمثاله من الانظمة في الشرق لاينتج عنها جماعية التصرف بهذه الأراضي وتوزيع خيراتها. هذا التطابق بين حقي الملكية والتصرف اختص به النظامان، العبودي والاقطاعي، الاوروبيان، بينما لم يعرفه النظام الشرقي. لذلك، على هذا الأساس من المطابقة بين حقي الملكية والتصرف أو عدم التفريق بينهما، كان على بندلي جوزي أن يتحدث مباشرة عن الاقطاعية الاسلامية. لكنه لم يفعل ذلك. لماذا؟ عدم الحسم هذا يعود،برأينا، إلى تناقض أساسي في فكر الكاتب. مرده تأثير قوتين تتجاذبانه، ليس دائماً بنفس الاتجاه، بل في كثير من الأحيان باتجاهين متعاكسين. فقد تبنى الكاتب منذ البدء نظرية التطور الأحادي للمجتمع البشري. وبهذه الخلفية الفكرية تصدى لدراسة الواقع التاريخي العربي. غير أن عيانية أو ملموسية دراسته للتاريخ العربي أو صلته إلى نتائج لاتتفق على الدوام مع المقدمات النظرية التي تزوّد بها، فضاع بين القوتين: قوة الواقع التاريخي وقوة السلاح النظري.

ب -

في نظر بندلي جوزي لم تقتصر انجازات النبي على النواحي الاخلاقية الدينية والاجتماعية الاقتصادية، بل تعدتها الى الناحية السياسية القومية. فهو وحد العرب، جعلهم شعباً واحداً أو أمة واحدة (ب،ص٢٢). إذن، فقد كان إطار الثورة المحمدية أوسع من مكة، بل أوسع من مكة والمدينة، يستوعب كامل الجزيرة العربية. على هذا الأساس كان ثمة ضرورة لدراسة وسط ثالث، غير المكي التجاري واليثربي الزراعي، وهو الوسط العشائري الرعوي في صحارى وبوادي جزيرة العرب، كي تكتمل الصورة وتستوفى امكانيات فهم الحركة الاسلامية. وقد كان لهذا العامل تأثير حتى على وسط مكة، ناهيك عن تأثيره على تعاليم النبي. وهذا، كعامل مؤثر في نشوء وتطور الاسلام، أهمله الكاتب، مع أنه ثمّن عالياً دور الاسلام والنبي التوحيدي للعرب وأبرز في مقدمة منجزات النبي هدمه للعصبية القبلية الخ.

من ناحية أخرى، لاشك أن النبي قد وحّد أو هيأ لمن جاء بعده أن يوحّد العرب، إلا أن الأمة التي أوجدها أو وضع حجر أساسها ليست "الامة العربية"، بل "الامة الاسلامية". لقد كان مبدئياً ضد العصبية الأقوامية مثلما كان ضد العصبية القبلية، كما هو معروف من القرآن ومن سيرة النبي وأحاديثه. ولاحاجة لايراد الأمثلة، لأن بندلي جوزي نفسه يؤكد على أن مبدأ النبي كان المساواة في الحقوق والواجبات والاخاء بين جميع المسلمين على اختلاف قومياتهم (انظرآ،٥٨). ومما له مغزى كبير في هذا المجال، أن النبي، قبل أن يفتح مكة، بعث رسلاً وزوّدهم بكتب إلى ملوك الدول المجاورة:قيصر رومة، وكسرى فارس، وعزيز مصر، ونجاشي الحبشة، وبعض زعماء العرب ،يدعوهم فيها

إلى دين الاسلام(٦) . مع ذلك، بافتراض وجود راسب من عصبية عربية لدى النبي، أو بالأحرى لدى خلفائه، فان هذه العصبية كانت مختلفة نوعياً عن القومية، بالنظر إلى الانتماء والولاء والادیولوجيا والسياسة.

إنني أرى في بندلي جوزي مؤسس مدرسة عربية يمكن أن نطلق عليها اسم "الماركسية القومية"، تبناها فيما بعد الياس مرقص وسمير أمين و- من زاوية نظر معينة- أيضاً طيب تيزيني. على أن أفكار بندلي جوزي، وهذه المدرسة عموماً بخصوص القومية تتعارض مع النظرة الماركسية السائدة إلى تطور المجتمع البشري، على الأقل في أوروبا الجرمانية والاغريقية الرومانية. فهذه النظرة تربط الادیولوجيا القومية ونشوء الدولة القومية بسيطرة نمط الانتاج الرأسمالي وصعود الطبقة البورجوازية وتحكمها بالسلطة السياسية، وذلك في مواجهة وعلى أنقاض نمط الانتاج الاقطاعي والسلطة السياسية الاقطاعية والسلطة الادیولوجية الكنسية. خلافاً لذلك يستخدم الكاتب مصطلحات من أمثال: الدولة العربية، الأمة العربية، الروح القومية، مصالح الأمم... (انظر مثلاً:آ،ص ٥٤- ٥٥، ٧٢-ب،ص٢٢). ومع أن هذه المصطلحات بحد ذاتها تثير بعض التشويش، إلا أن المشكلة تبقى بسيطة، لو لم يعطها المؤلف مضامين حديثة لاتنطبق على ذلك الوقت. بل إنه يعطي حتى لمفهوم قديم كالشعوبية مضموناً قومياً، باعتباره صراعاً ضد الأمة العربية من قبل الأمم الأخرى الخاضعة للدولة العربية (آ، ص ٦٧). يصل الأمر

---

٦) انظر: مولانا محمد علي، حياة محمد ورسالته، تعريب منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط٣، بيروت ١٩٧٦، ص١٩٤. امين دويدار: صور من حياة الرسول، دار المعارف بمصر، ط٤، القاهرة ١٩٧٨، ص ٤٩٨.

بالكاتب إلى الضياع بين فهمين لحركة التاريخ في العهدين الأموى والعباسى: كصراع بين الطبقات أو كصراع بين القوميات. الأصح أنه يتحول من فهم الحركة الاسلامية أيام النبي كصراع طبقي إلى النظر للتاريخ العربي الاسلامي في عهد الأمويين والعباسيين على أنه صراع بين الأمم، الذي يبدو-استناداً إلى عرض الكاتب- مرة كصراع طبقي بين الأمة العربية الظالمة والأمم الأخرى المظلومة، الأمر الذي يُظهر السلطة الاسلامية العربية في ذلك الوقت كالاستعمار في العصر الحديث(٧).

- وهذا اسقاط قسري لعلاقات دولية في العصر الحديث على علاقات مجتمعية (أي ضمن مجتمع واحد) في العصر الوسيط. كما يبدو في مرة أخرى كمجرد صراع بين القوميات، دون اعتبار لأي علاقة استغلال أو اضطهاد فيما بينها أو ضمن كل منها.

يتحدث بندلي جوزي عن السياسة الاقتصادية للدولة الأموية ونظامها الاقتصادي، فيقول إن نظام الضرائب كان عبئاً ثقيلاً على عاتق الأمم المغلوبة أكثر منه على عاتق الأمة العربية الفاتحة (آ،ص٥٦). حقاً كان دخول أهل البلاد المغلوبة في الاسلام يحسّن من أحوالهم، لكنه لم يكن يساويهم بالعرب (آ، ص٥٨)، بل إن بني أمية غالباً ماحملوا المسلمين الجدد من غير العرب على تأدية الجزية والخراج، كأنهم لم يدخلوا في الاسلام(آ، ص٦٢). وقد أطلقوا الحرية لمن أراد من العرب المسلمين أن يقتني ما شاء من الأراضي خارج جزيرة العرب (آ، ص٦٤/٦٥). بعد هذا التعميم الذي يظهر فيه كل العرب أصحاب امتيازات تجاه الأقوام الأخرى، يخصّ الكاتب بحديثه

---

٧) حتى أن الكاتب يستعير مصطلح "السياسة الاستعمارية" للتعبير عن السياسة الادارية والحربية لدولة بني العباس. انظر آ،ص ٦٩.

أصحاب الثروة والسلطة من العرب ، الذين تهافتوا على امتلاك الأراضي وأخذوا يعتملونها ويستثمرونها بكل ما كان لديهم وقتئذ من الوسائل. ثم يتابع التخصيص فيحصر أصحاب الأراضي بأعضاء السلالة الحاكمة وحلفائهم ومواليهم، وأخيراً بطبقة صغيرة من العرب المقربين إلى أصحاب السلطة ومن أعضاء الأسرة الحاكمة نفسها(آ،ص٦٥، انظر أيضاً ب،ص ٥٢/٥٣). بعدئذ يبدو أن المشكلة تكمن في أن بني أمية لم يساووا بين الملاكين القدماء من أهل البلاد المفتوحة وبين الملاكين الحديثين من المسلمين (العرب) (آ، ص٦٦). ويعيد الكاتب سبب هذه السياسة إلى كره العرب للأجانب وأنفتهم الجاهلية لمبدأ المساواة معهم (آ،ص٦٦/٦٧).

من المتعارف عليه أن الأمويين كانوا ذوي عصبية عربية ، غير أن هذه العصبية لم تكن موجودة لدى سلالة بني العباس ، خاصة بعد خلافة الأمين (٨١٣ م)، حيث أُسقط العرب من ديوان العطاء. فخلفاء بني العباس لم يعتمدوا في إقامة دولتهم بالدرجة الأولى على العرب، بل على الفرس، واعتمدوا بعدئذ (منذ خلافة المعتصم) على الأتراك للحفاظ على سلطتهم. لذلك فإن قول بندلي جوزي بأن "سياسة بني العباس الداخلية، وبالأخص ما كان له علاقة بالمال والأراضي والاقتصاد لم تكن لتختلف كثيراً عن سياسة بني أمية" (آ،ص٦٩)، يصحّ من زاوية نظر طبقية، لكنه غير صحيح من زاوية النظر الاقوامية. مع ذلك، رغم عصبيتهم العربية ورغم أن الأقوام الأخرى لم تكن قد اندمجت تماماً بعد في المجتمع الاسلامي الناشئ، كانت تقريباً جميع الثورات الاجتماعية والصراعات على السلطة أيام الأمويين عربية. أما في عهد العباسيين فالصراعات، رغم الاندماج بين الأقوام الاسلامية ورغم أن أدوات القمع كانت غالباً غير عربية، كانت إما عربية أو مختلطة أو أعجمية، وذلك بحسب الموقع الجغرافي

الاجتماعي للثورة أو للنزاع على السلطة. هذا يعني أن الصراعات كانت إما عامودية طبقية بين الطبقات الدنيا من جانب والطبقة العليا المحلية وفي العاصمة من الجانب الآخر، وإما أفقية طبقية بين الطبقات العليا في الأطراف والسلطة في الأطراف، أوبين مراكز القوى في العاصمة وما يتبعها في الأطراف. ضمن هذه الأطر كانت العصبية الأقوامية تلعب دورها. فلا يكفي أن تقوم مثلاً حركة في منطقة فارسية قوامها الفرس ضد العاصمة، كي نسمي هذه الحركة قومية، كما يفعل بندلي جوزي، بل المقياس هوغاية هذه الحركة وأهدافها وتعبيراتها. كذلك لايمكن تفسير نقمة الخلافة على أسرة أعجمية متسلطة (كالبرامكة مثلاً) (٨) تفسيراً قومياً، لمجرد كون هذه الأسرة أعجمية؛ إذ لوصح ذلك لما كانت هذه الأسرة متسلطة أصلاً، لأن سلطتها مستمدة أصلاً من سلطة الخلافة نفسها. هذا لايعني نفينا لدور العصبية الأقوامية في مجريات حياة الدولة الاسلامية الأموية أو العباسية، بل نريد التأكيد على بقائها ضمن إطار الانتماء لهذه الدولة الاسلامية، وبالتالي التأكيد على اختلافها الجوهري عن القومية.

في حديثه عن الدولة العباسية يذكر بندلي جوزي أن الخليفة المنصور "حاول أن يشيد دولته أولاً على التوفيق بين مصالح الأمتين الكبيرتين التي كانت تتألف منهما الدولة الاسلامية في عصره،وهما العرب والفرس... وحاول أيضاً أن يقضي على سوء التفاهم الذي وقع

---

٨) في الحقيقة لم تكن الأسرة البرمكية نفسها من حزب واحد. فمحمد بن خالد البرمكي كان يحسد أخاه وأبناء أخيه يحيى ويسعى في أذاهم. وعندما حدثت النكبة لم يتعرض الرشيد لمحمد بن خالد لأنه كان من جملة الساعين بهم. انظر جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، المجلد الثاني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٧، ص٤٣٢، ٤٣٦

بين تينك الأمتين في أيام الأسرة السالفة" (آ، ص٧٢).في سبيل ذلك تقرّب من الطبقة العليا الفارسية السابقة، فأصبح الفلاح الفارسي الآن بين نارين: نار الدولة العباسية في بغداد ونار الطبقة الارستقراطية المبعوثة حديثاً من قبرها. بعد هذا العرض الطبقي يعود الكاتب إلى تناول الموضوع قومياً، فيتحدث عن سعي الفرس، جميعاً دون تفريق، إلى الاستقلال القومي وإعادة الدين القديم... وكأن الكاتب يتهم الفرس في صدق اعتناقهم للدين الاسلامي، بل يعتبر أن الدين المجوسي هو الذي يتفق مع روح الأمة الفارسية (آ،ص٧٣). هنا يقف الكاتب على حافة التخبط في بحر النوايا. ومن قبيل الحكم على النوايا ما جاء في المصدرب، ص ٩٦: "وإن أكثر شيعة علي والذين غالوا فيه وفي أبنائه كانوا في هذا الوقت من الفرس الذين لم يتشيعوا لعلي وأبنائه في بادئ الامر إلا لغاية سياسية معلومة ألا وهي استرداد ملكهم وما فقدت أيديهم من خيرات هذه الدنيا". ثم إن هذا القول يعكس تفكيراً تآمرياً غير صالح لفهم التاريخ. مع ذلك، لايخفى تاريخياً أنه قد تيسر لبلاد فارس أن تسيطر على دولة الخلافة ثم أن تستقل عنها، لكنها بقيت حتى الآن على دينها الاسلامي.

ويناقض الكاتب نظرته القومية، عندما يذكر اشتراك المرجئة العرب مع الترك الثائرين على بني أمية (آ، ص٦٤)، وقيام حركات عدائية ضدهم وضد العباسيين من قبل العرب المسلمين أنفسهم (آ،ص٦٦، ب،ص ٦٣-٦٧)، ثم عندما يتحدث عن أن العباسيين استعانوا في أخذ الحكم من بني أمية بالأعاجم (ب،ص٦٣)، وعن أن الجيش أيام المأمون كان أكثره من الترك والديلم والمغاربة (آ،ص٧٤)، وأن الأمة التركية هي التي أنقذت الدولة العربية العباسية (آ،ص١٥٧ ,١٥٨)، وان عمال السلطة المركزية من العرب في الولايات

صاروا ينحازون إلى الخارجين عليها من غير العرب، ويحرضونهم على الخروج وشق عصا الطاعة عليها (آ،ص ٧٦) ، وأنه نشأت طبقة من المتغلبين (العرب) وهم عمال بني العباس في تلك البلاد الذين انشقوا عن حلفائهم الشرعيين وحاولوا أن يستقلوا عن مركز الخلافة (آ،ص٧٧)...

تزيغ عينا الكاتب بين نظرتين إلى التاريخ العربي الاسلامي: النظرة الطبقية والنظرة القومية. فالأمر يتعدى حدود اسقاط العلاقات الاستعمارية الحديثة على القرون الوسطى الى أن الكاتب يتنازل عن موقعه الممتاز كعالم تاريخ ويتحزب لجدود القومية التي ينتمي إليها. يظهر من عرض الكاتب أن الثورات والتمردات قامت في كل مكان من أراضي الدولة الاسلامية ضد السلطة العباسية المدعومة بقوى قمعية من العرب والأعاجم، وأنه كان يشترك فيها مظلومون أو متنفذون من كل الأقوام المتواجدة في مواقع الثورة أو التمرد. بذلك يناقض الكاتب فهمه القومي لهذه الثورات أو التمردات . كما أنه يناقض هذا الفهم بتبيانه للطابع الطبقي للثورات اياها. لكنه بدل أن يجد في هذين التناقضين ما يوجب تصحيحاً لرأيه في قومية الصراع، نراه ينعت انضمام العرب الى الثورات أو التمردات في المناطق غير العربية بضعف الروح القومية، ولايعلق على قمع هذه الثورات أو التمردات من قبل قوات غير عربية. يقول: "... كان بين المتآمرين بعض زعماء العرب ممن أعمت المصالح الشخصية أو العائلية قلوبهم وأنستهم أو جعلتهم يتناسون أن الغاية الكبرى من هذه المؤامرة هي سحق السلطة العربية في تلك البلاد والقضاء على الاسلام وأهله. وأعظم من ذلك في الغرابة وأدلّ على ضعف العاطفة القومية في قلوب عرب ذلك العصر وتغلّب مصالح الفرد أو العشيرة على مصالح الأمة... أن عمال الخليفة الكبار في أذربيجان هم الذين

أوعـزوا الـى بابك بالخـروج على سلطانهـم..." (آ،ص٨٥). هذا، مع أن حـركة بابك كانت اشتراكية أو شيوعية، كما يبين الكاتب نفسـه، وأن المتنفـذين العـرب المؤيدين له كـانوا من الشيـعـة المطالبـين بالعـدالة الاسـلاميـة أو ـ على الأقل ـ المنـافسـين للسلطة العباسـيـة (حاتم بن هـرثمة مثـلاً، انظر آ، ص٨٥/٨٦) (٩). بالمقابل نراه يتحمس لما يذكره من محـاولات الأمة العـربيـة لاسـترجـاع السلطة للأمـويين من أيدي العبـاسيين الذين اغتصبوها بعون الأعـاجم (ب،ص٦٣)، معتبـراً ذلك منسجماً مع المصلحة القوميـة العربية. هكذا نجـد أن النظرة الطبقية لدى الكاتب تقتصـر على الثـورات العـربيـة، في حين تسـيطـر النظـرة القـومـيـة في فـهم الثورات غـيـر العـربيـة وفي فـهم جـمـيع التـمـردات، العربية وغير العربية، ضمن الدولة الاسـلامية.

بتـأثيـر هذه النزعة القـومـية نرى بندلي جوزي يكيل المديح لبني أمـية، غـاضـاً الطرف عن كل مـاذكره، هو نفسـه، قبلئذ من انحـرافهم عن المبادئ التقدمية التي دعـا إليها النبي محـمـد وسـار عليهـا، مفـرقاً ضمنياً بصـورة قسـرية بين مصلحـة الاسـلام ومصلحـة العـرب في ذلك الوقت: "ونـأتي الآن على شـهادة العلويين، وهم، كما يعلم القـارئ، كانوا من النـاقمين على بني أمية، لا لذنب اقـترفوه أو لبدعـة ابتدعـوهـا، بل لأن الأيام أظهـرتهم أبعـد نظـراً وأقـوى على إدارة مـلك عظيم منهـم" (ب،ص٧٨). يتحـدث عن فـضـل الأمـويين على العـرب (آ، ص٦١) وعن حنين العـرب إلى بنـي أمـيـة (ب، ص ٥٩ ,٦٩، ٧٠-٧٩)، وعن انـتـشـار فكرة السـفيـاني المنتظر في سـوريا (ب،ص٩٢-١٠١). يقـول: "فـلاريب

---

٩) يشـير على ابراهيم حسن في كتابه " التاريخ الاسـلامي العـام"، مكتبـة النهضـة المصـرية، القـاهـرة، الطبعـة الثالثة ١٩٦٣، ص٢٨٧، إلى أن والد حـاتم، وهو هرثمـة بن اعين، فارسـي الأصل.

أن القول "بالسفياني" ظهر في الاسلام بعد أن انتشر الاعتقاد بالمهدي على العموم وبعد أن أضاع بنو سفيان الخلافة . ولا ريب كذلك في أن سوريا كانت منشأ هذا الاعتقاد وساحة الحروب التي نشأت عنه،وأن كلمة " السفياني" أصبحت شعار عرب سوريا ينادون به كلما ثاروا على أصحاب السلطة الجديدة ويؤلبون تحته غير الراضين عنها وعن نظامها وإدارتها" (ب، ص٩٩). وتصل به المبالغة إلى درجة المغالطة حيث يزعم: "... على أن ذلك لم يكن لينسي العرب أعظم دور من أدوار حياتهم وأقرب دولة إلى قلوبهم، فظلوا يذكرون في أيام محنهم بني أمية بخير ما تذكر به الأمم العظيمة الغابرة، وينتظرون مجيء "السفياني" كما لايزال اليهود ينتظرون مسيحهم والمسيحيون مجيء المسيح الثاني وأصحاب زرادشت مخلصهم أو بالأحرى مخلص العالم... وقد تحول هذا الانتظار إلى عقيدة دينية وانتشر حتى بين الأعاجم، وهو لايزال شائعاً حتى اليوم في شنغان (في بلاد الهند) وبعض أطراف آسيا الوسطى عند الاسماعيليين" (ب، ص٦٧/٦٨).

إن المغالطة هنا واضحة للعيان. فالاسماعيلون شيعة، ولا يعقل أن يكون مهديهم المنتظر أموي النسب، أي من أعداء آل البيت. من المعلوم أن فكرة المهدي المنتظر في الاسلام كانت من جهة نتيجة المعاناة التي لاقاها آل الرسول منذ وفاته، وخاصة ما أصاب الحسين شهيد كربلاء وأسرته ثم أحفاده وأحفاد أخيه الحسن ، وكانت من جهة أخرى وبالارتباط مع ذلك رداً دينياً معوضاً عن فشل سياسي للثورات المتتابعة ضد الاستبداد الأموى أولاً والعباسي لاحقاً. ثم كيف تنتشر عقيدة السفياني بين الأعاجم وفي الأمويين من العصبية العربية وفي الأعاجم من العداء للسلطة العربية ما قد ذكره الكاتب؟! يجدر بالذكر أن الكاتب يخفّف في مقالة لاحقة من غلوائه، فيشير إلى أن فكرة السفياني المنتظر كانت سياسية محضة وأنها انتهت

بنهاية دولة بني العباس (ب، ص٩٨، ١٠١). مع ذلك نرى أنه يبالغ ويغالط في المجال السياسي أيضاً. فهو، عندما يتحدث عن حنين العرب إلى دولة بني أمية، يستشهد بأقوال بعض العلويين أو أنصارهم، مثل بشار بن برد ودعبل الخزاعي ومحمد بن عبدالله (ذي النفس الزكية)، حول تفضيل العهد الأموي على العهد العباسي (ب، ص٧١/٧٢، ٧٢، ٧٨/٧٩)، وهي أقوال لايؤخذ بها كأحكام مطلقة في هذا المقام، لأن العلويين لاقوا الاضطهاد في كلا العهدين، إنما من طبيعة الانسان أن يجد الماضي الاستبدادي أهون من الحاضر الاستبدادي، لدرجة أنه قد يحصر نظره في الجانب الأبيض من الماضي والجانب الأسود من الحاضر. كذلك يخطئ الكاتب في تعليل بعض الانتفاضات العربية ضد السلطة العباسية، فيظن أن هدفها استعادة الحكم لبني أمية. نصر بن شيث العقيلي مثلاً ثار (عام ٨٢٤- ٨٢٥ م) ضد المأمون بدافع من عصبيته العربية بعد مقتل الأمين، وليس تأييداً للأمويين، إذ يُنقل عنه قوله: " إن هواي مع بني العباس، وإنما حاربتهم محاماة عن العرب" (١٠). على أية حال يستغرب القارئ المتمعن، كيف يوفق بندلي جوزي انحيازه إلى بني أمية بسبب تعصبهم للعرب مع حديثه السابق عن السياسة الاستعمارية لهؤلاء الحكام، وخاصة مع ماذكره في بداية المصدر ب من أن العصبية القومية العربية كانت أحد أسباب سقوط الدولة العربية وتخلف العرب (ب، ص ٢١-٢٢).

ضمن هذا الاطار، العصبية العربية وموقف الأعاجم في الدولتين

---

١٠) المصدر السابق، ص ٣٩٩.

الأموية والعباسية، يوجّه بورخارد برنتيس انتباهنا إلى الجانب الأعمق في الموضوع، الجانب الديموغرافي الحضاري، حيث يقول: "عندما بويع في الكوفة عام ٧٤٩ أحد العباسيين بالخلافة، لم تعد الرابطة الجامعة لأنصاره هي الولاء القبلي، بل الاسلام فحسب، وهذا بقي بالطبع على طابعه العربي. لقد هدف الاسلام في تصور نبيّه إلى ايجاد جماعة من المتساوين،وليس إلى تصنيف الأعضاء ضمن قبائل عربية. كذلك في المدن والمعسكرات، في الادارة والجيش، أصبحت القبائل مختلطة ومنحلة. في المقام الأول من أجل ذلك، من أجل أن يكونوا مسلمين متساوين، قاتل المسلمون غير العرب لاسقاط الأمويين. وهكذا انزاح نظام حكم القيسيين والكلبيين لتحل مكانه سلطة أغنياء جميع شعوب الامبراطورية العباسية، مما هيأ لها قاعدة اجتماعية واسعة لم تصل إليها سابقتها في يوم من الأيام. لقد حلّت محل الأرضية القبلية ايديولوجيا الدولة، الاسلام، الذي عرّب الامبراطورية العباسية ربما أكثر مما فعلت الفتوحات العربية والنظام الارستقراطي الأموي. فإذا كان الولاة الأمويون يمنعون بالقوة انتقال (الذميين) إلى الاسلام، وإذا كانت الاغريقية في الغرب والفارسية في الشرق قد بقيتا حتى أيام عبد الملك هما لغتا الدولة، فان العربية أصبحت الآن (في العهد العباسي) لغة الدولة والمثقفين، لدرجة أن الخوارزمي البيروني (٩٧٣– ١٠٤٨) كان يفضل أن يُذم بالعربية من أن يُمدح بالفارسية" (١١).

---

١١) بورخارد برنتيس: أبناء اسماعيل– تاريخ وحضارة العرب، لايبتسيغ ١٩٧١، ص٩٣. الكلمات الواردة ضمن أقواس مضافة من قبلنا لتوضيح المعنى.– ب.ع.

ج -

خلافاً لأكثر معاصريه من المؤرخين الماركسيين لم يفصّل بندلي جوزي التاريخ العربي الاسلامي على القالب الستاليني لحركة التاريخ البشري، بل أظهر حركات البابكية والاسماعيلية والقرامطة على ماكانت عليه، كحركات اشتراكية شيوعية شكلت البديل الثوري للنظام الاستبدادي العباسي والفاطمي لفترة تزيد على قرنين ونصف. لم تعقه عن ذلك نظرية الخط الأحادي، مع أنه تبناها صراحة، بل ولم يعقه أيضاً فهمه القومي للحركات الاجتماعية في أرجاء الامبراطورية العربية الاسلامية، وإن كان قد شوّش الصورة التي قدمها لنا عن هذه الحركات. إنما يمكن القول، إن قوموية الكاتب قد تعارضت إلى حدما مع اشتراكيته، كما تعارضت قومويته قبلئذ إلى حد بعيد مع فهمه المادي التاريخي، وكما تعارضت خلفيته النظرية الأحادية مع نظرته العلمية إلى التاريخ العربي الاسلامي.

يتأرجح بندلي جوزي بعض الشيء بين ابراز الطابع القومي أو الطابع الاشتراكي لحركة بابك. حول الطابع القومي يقول، إن حركة بابك كانت ترمي إلى الانفصال التام عن جسم الخلافة العباسية و تأليف جمهورية في جبال قراطاغ " من الشعوب الايرانية التي عجز خلفاء بني العباس عن ادماجها في الأمة العربية ودينها. أو عن ايجاد طرق للتفاهم بينها وبين الأمة الغالبة" (آ،ص٧٩/ ٨٠). من أجل ذلك جرت مخابرات سرية بين بابك وامبراطور بيزنطة توفيل (٨٢٩-٨٤٢م) وسلفه التي يرجح أنها ابتدأت قبل الثورة (آ،ص ٨٠). ويذكر أن بابك وأتباعه كانوا على دين زرادشت (آ، ص١٠٠). وفي الختام يرى الكاتب أهم أسباب فشل الحركة في "أن البابكيين حصروا

دعوتهم في الأمة الايرانية ولم يشركوا فيها الأمة العربية ولا التركية وهما يومئذ أعظم الأمم الاسلامية" (آ، ص١١٦).

في نفس الوقت يشير بندلي جوزي إلى لاقومية أو بالأحرى إلى أممية الحركة البابكية، فيورد أن "قسماً كبيراً من الأمة الفارسية لم يدخل في دين بابك ولا اهتم بدعوته أو هبّ لمساعدته بالقوة" (آ،ص ١١٨). ويشير الى أن بابك لم يكتف بصداقته مع امبراطور الروم، بل حاول أن يستميل الى دعوته جيرانه الاقربين، أي الكرد والارمن، أو على الاقل- أن يضمن حيادهم في الحرب المقبلة.(آ،ص ٨٢). كذلك كان الشيعة الباطنية أو الاسماعيلية، وأكثرهم- كما يقول الكاتب- من العجم والكرد [١٢]، إلى جانب الخرمية، يمدّونهم بالمال والنصيحة والرجال (آ، ص٨٢). وكان اشتراك الكرد في حرب بابك يكاد يكون عاماً (آ، ص٨٣) يضاف إلى ذلك "ممالأة قائد الجيش الخليفي حيدر بن قاووس الأفشين وحلفائه من شيوعية العجم والاتفاق معهم سراً على تحرير الأمم الايرانية والتركية المقهورة" (آ، ص٨٤). كما كان بين المتآمرين بعض زعماء العرب، حتى أن عمال الخليفة الكبار في أذربيجان هم الذين أوعزوا إلى بابك بالخروج على سلطانهم وولي نعمتهم وحرضوه على العصيان واعدين اياه بالمساعدة (آ، ص٨٥). أخيراً يقول الكاتب بصراحة ووضوح: " إن الغرض من الحركة البابكية لم يكن مقاومة الاسلام وذويه ولا مقاومة العرب كأمة قائمة منتصبة...، بل محاربة ذلك النظام الاجتماعي الذي كانت تئن تحته الطبقات السفلى من جميع الأمم التي كانت تتألف منها وقتئذ دولة بني العباس، حتى الأمة العربية نفسها، وإن لم يشترك أبناء هذه الأمة فعلاً في الثورة البابكية (ص ٩٠/٩١).

---

١٢) لابد أن يكون المقصود اسماعيلية منطقة الثورة، وليس الاسماعيلية على الاطلاق.

هكذا يتبين أن البابكية كانت ثورة طبقية أممية في فكرها وأهدافها، إنما محكومة بالوسط الأقوامي الذي اشتعلت فيه. كانت اشتراكية، برنامجها الاجتماعي مماثل تقريباً لبرنامج شيوعيي ايران المعروفين بالمزدكيين في القرن السادس الميلادي (آ، ص٩٢). على هذا يمكن القول إن البابكية كانت على دين ماني ومزدك، وليس على دين زرادشت. فإذا كانت الثنوية قد جمعت الديانتين، فإن المضمون الاجتماعي الاقتصادي لهذه الثنوية وضعهما على طرفي نقيض. من هذا المنظور يمكن أن نفهم موقف قائد الجيش العباسي الأفشين من الدولة العباسية والخليفة المعتصم من جهة ومن الثورة الخرّمية وزعيمها بابك من الجهة الأخرى، فاذا صح أن الافشين كان يتآمر على الدولة العباسية (آ، ص٨٤)، وهذا على سبيل الافتراض، فلا يمكن أن نفهم من عرض الكاتب كيف قاتل الثورة البابكية طيلة تلك السنوات وقضى عليها وسلّم زعيمها لعدوه الخليفة المعتصم. إذا صحت خيانة الأفشين، فإن تآمره لم يكن قطعاً مع شيوعية العجم، كما يقول الكاتب، بل الأرجح أنها كانت مع ارستقراطية العجم. وإذا صح أن الافشين لم يكن مسلماً في باطنه (آ، ص٨٤)، وهذا على سبيل الافتراض أيضاً، فإنه لم يكن قطعاً مانوياً مزدكياً مثل بابك، بل الأرجح أنه كان زرادشتياً.

بعد هذا لانريد أن نتابع بندلي جوزي بصورة مباشرة ومنهجية فيما كتبه عن اشتراكية الاسماعيلية والقرامطة، فدراستنا لا تغني عن الرجوع إلى الكاتب في المصدرين المدروسين هنا. نفضّل ضمن هذا الاطار أن نعرّج على ماكتبه الاستاذ الشهيد حسين مروه حول المصدر آ كمقدمة لطبعته الثانية. يقول حسين مروة عن بندلي جوزي: " وليس يعيبه- في رأينا- أن تغيب عن بعض ممارساته في هذا الحقل دقة التحليل وإصابة الاستنتاج، كما في محاولته اسقاط الفكر

الاشتراكي، بمفاهيمه المعاصرة، على بعض الحركات الفكرية التي تناولها بالدرس في كتابه الرائد الذي نتحدث عنه، أي تلك الحركات التي تنتسب إلى زمن يبعد عن زمننا نحو ألف عام ..." (آ، ص٣). في الحقيقة كان ما فعله جوزي هو أنه خرج عن خط نظرية التطور الأحادي، كما ذكرنا سابقاً، ومن وجهة نظر هذه النظرية يُعتبر الحديث عن نظام اشتراكي في القرون الوسطى (كالمجتمع القرمطي) إسقاطاً لعلاقات ما بعد رأسمالية (وهي حسب هذه النظرية: اشتراكية وشيوعية) على مجتمع ماقبل رأسمالي (وهو حسب النظرية إياها: إما اقطاعي أو عبودي أو مشاعي بدائي). لوعدنا إلى ما كتبه جوزي عن الحركات الاجتماعية والفكرية في الاسلام، لما وجدنا شيئاً من الاسقاط لمفاهيم اشتراكية غريبة على هذه الحركات، بل عرضاً أميناً لأفكار طرحتها تلك الحركات ولتنظيمات مارستها، ولايمكن حسب هذا العرض أن نطلق على تلك الحركات تسمية أصدق من الاشتراكية أو الشيوعية.

من ذلك أن حماداً القرمطي ((أمر أهل القرى التي دخلت في دينه أن يحملوا إلى محل واحد كل مايملكون، فلما جمعوه جعله مشاعاً بين الأعضاء يتولى توزيعه رجل منهم ذو ثقة. فكان يجمع ما كان يُحضره الأعضاء من أثاث وحلي وثياب ومأكولات ومال، ثم يوزعه على المحتاجين من القرامطة، حتى لم يبق بينهم فقير. فكنت ترى الرجال منهم يشتغلون برغبة ونشاط، والنساء يحملن إلى "بيت الجماعة" ما كنّ يكسبنه من المال، حتى أن الأولاد الصغار أنفسهم كانوا يقدمون إلى مدير البيت ما كانوا يأخذونه من الجعالة من أصحاب البساتين " التي كانوا يحرسونها في النهار ويطيّرون الطير عن أشجارها وبقولها"، حتى لم يعد أحد يملك لنفسه إلا "سيفه

وسـلاحـه")) (آ، ص١٦٣/١٦٤). هذا في العـراق. في الاحـسـاء والبـحـرين كـان مؤسـسـو الدولة القـرمطيـة كذلك من عـامـة الناس، وأنصـارهم من الطبـقـة السـفلى من الشـعب أو من طبـقـة العـمـال والمزارعين، وكان نظام الحكم شورياً يقف على رأسه المجلس العقداني الذي يتـخذ قـراراته بالاجـماع. ولم تكن لديهم أزمـة أرض وفـلاحين، وكـان هنـاك عـمـال سـودان في أراضـي الدولة يعـتـملونهـا على حـسـاب العـقـدانيـة. ولم يكن الشـعب يؤدي لحكومـتـه ضـرائب ولا أعـشـاراً، بل يسـتطيع الفـقـيـر أو الحـرفـي أن يسـتلف المال دون فـائدة لسـد حـاجتـه الاسـتهـلاكيـة أو لشـراء أدوات عمله... أمـا النقـود فقـد كـانت مسـكوكة من الرصـاص، مـتـدنيـة القـيـمـة وبالتـالي مـحـدودة التـداول ضـمـن الاقـتـصـاد القـرمطي... (انظرآ، ص ١٩١، ١٩٥، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٠). ومن الواضح أن مثل هذه النقود لاتسمح بكنز الأمـوال ومراكمـة الثروة أو تهريبها إلى الخارج... ومما يؤكد صحة هذه المعلومات أنها منقولة عن رحـالة ومـؤرخين وكـتـاب غـربـاء مـعـادين للقـرامطة و- فـي كل الأحـوال- غـيـر متـحـزبين لهـم. ولم يبـالغ بندلي جوزي، حـتى إنه يمكن اعـتـماداً على مـصـادر أحـدث اكتـشـاف المزيد من العنـاصـر الاشـتـراكيـة التي قامت عليها الدولة القرمطية (١٣).

---

١٣) انظر مثلاً: فهد القـرمطي، المجتمع القـرمطي في شرق الجـزيرة العربيـة، في مجلة: الجزيرة الجديدة، العدد ٥، أوائل ايلول ١٩٧٣، العـدد ٦، أواخر آذار ١٩٧٤، العـدد ٧، كـانون الأول ١٩٧٤. وثمـة مـرجع هام للاطلاع على تجـربة القرامطة من خلال ما كتبه عدد من المؤرخين والرحالة العرب والمسلمين عنها، جمع النصوص وحقـقـها سـهيل زكار: أخبـار القـرامطة في الاحسـاء والشام والعراق واليمن، دار حسان، دمشق ١٩٨٢.

د -

يتساءل بندلي جوزي، كأغلب من كتبوا عن العرب في القرون الوسطى، عن أسباب انحطاط العمران في البلاد الشرقية، ويجيب : "... إن اكثر علماء أوروبا أصبحوا اليوم يجاهرون بأن لاتأثير للدين على انحطاط العمران في البلاد الشرقية، وان لهذا الانحطاط الوقتي أسباباً غير الدين أهمها مهاجرات وفتوحات الأمم المتوحشة كالمغول والترك وغيرهم، والحروب الصليبية، وبعد أكثر بلاد الشرق عن مراكز الحضارة الجديدة، وتحول طرق التجارة، إلى غير ذلك من الاسباب..." (آ،ص١٦). وفي مكان آخر يتساءل عن أسباب سقوط الدولة العربية، ويجيب من خلال قوله: "الأمة العربية تتحفز اليوم للدخول في دور جديد من حياتها التاريخية الطويلة، تأمل أن تستعيد فيه وحدتها القومية المنشودة وتوحد كلمتها المفقودة التي فرضتها شتى العوامل بين داخلية وخارجية كسياسة أجدادها الاقتصادية الخرقاء، وغارات علوج آسيا الوسطى ومغوليا المتواصلة، وسموم التعصب الديني المبني على الجهل بحقيقة الدين ومطالبه، والعصبية القومية المتطرفة، والنزوع الدائم إلى نظام البداوة وعيشة القبائل المتأصلة في طباعهم أجيالاً، إلى غير ذلك من الأسباب التي لايخلو منها تاريخ أمة عظيمة كان لها شأن خطير في تاريخ الانسانية.. فمن أراد أن يؤمن مستقبل هذه الأمة الذكية الغبية، الغنية الفقيرة، السعيدة الشقية، ويضمن لها وحدتها القومية، وجب عليه أن يبين لها بكل اخلاص وصراحة أسباب سقوطها المستمر، حتى إذا تم لها ماتريد لاتقع مرة أخرى في ماوقع فيه أجدادها من الأغلاط التى أدت بها إلى حالتها الحاضرة. هذا، ولما كنت أعتقد أن من أهم أسباب سقوط الدولة العربية، بل أعظم هذه الأسباب، هو سياستها

الاقتصادية، رأيت أن أفتتح أبحاثي في أسباب سقوط الدولة المذكورة بمقالة عن سياسة الخلفاء الاقتصادية وما نتج عنها" (ص٢١-٢٢ من المصدر ب).

في الشاهد الأول يحصر بندلي جوزي أسباب انحطاط البلاد العربية في مجموعة من الأسباب الخارجية ، لكنه في الشاهد الثاني يصحح هذا الخطأ الواضح ويعدد أسباباً داخلية وخارجية، حيث يحظى أحد العوامل الداخلية بالمقام الأول، وهو: سياسة الخلفاء الاقتصادية الخرقاء. ومن خلال النصوص التي درسناها فيما سبق يتبين أن المقصود بذلك أكثر من السياسة الاقتصادية، بل يتسع مفهوم السياسة الاقتصادية هنا ليشمل جوانب مما نسميه في مصطلحاتنا الحالية "النظام الاجتماعي الاقتصادي". على هذا يكون أهم أسباب سقوط الدولة العربية وتخلف العرب كامناً في النظام الاجتماعي الاقتصادي الذي ساد المجتمع العربي الاسلامي في القرون الوسطى. مع ذلك لايشرّح الكاتب بنية هذا النظام ولايرينا الأواليات التي يقود بها هذا النظام الدولة والمجتمع نحو السقوط والانحطاط. حقاً، إن الكاتب يفسّر بالسياسة الاقتصادية والاجتماعية قيام الثورات، لكن هذه الثورات لم تصبح البديل الدائم والشامل للنظام القائم، وإن كانت قد ساهمت في اضعافه وأدت إلى شلّه في كثير من الأوقات.



في ختام هذه الدراسة يمكن أن نجمل ما توصلنا إليه بأن بندلي جوزي كان رائداً في فهم المجتمع العربي الاسلامي في القرون الوسطى فهماً مادياً تاريخياً، مع ما يكتنف الريادة من أخطاء ونواقص وثغرات. وقد صرح الكاتب بتبنيه لنظرية الخط الأحادي في تطور

المجتمع البشري، لكن هذه النظرية لم تجعله يقولب التاريخ بحسب مقتضياتها، بل تغلب لديه الاخلاص للتاريخ على الاخلاص للنظرية . غير أن هذا التناقض أعاقه عن اعطاء رأي واضح وصريح بخصوص النظام الاجتماعي الاقتصادي السائد في الدولة العربية الاسلامية. كذلك لم تمنعه النظرية المذكورة عن رؤية الحركات البابكية والاسماعيلية والقرمطية كحركات شعبية اشتراكية، إلا أنه لم يستطع أن يكتشف العناصر الاشتراكية في فكر وممارسات النبي. وقد تأثر الكاتب، كمثقف مغترب، من حالة التخلف والانقسام الذي يعيشه وطنه العربي، مما جعله يسقط الأفكار القومية، التي لم تنتشر في الوطن العربي قبل القرن التاسع عشر، على القرون الوسطى، ويفسربها أحداث التاريخ. فخلط بذلك بين العصبيات الأقوامية التي عرفها ذلك العصر وبين الحركات و الايديولوجيات القومية التي نشأت في العصر الحديث. وقد قاده هذا الفهم إلى الوقوع في تناقض مع تفكيره التقدمي والاشتراكي، فكال المديح لبني أمية، مع أنهم هم الذين سنوا السياسة الاقتصادية الخرقاء التي عدها هو نفسه أهم سبب لانحطاط وسقوط الحضارة العربية. لكن في النهاية، عندما جرى الحديث عن الثورات الشعبية، تغلب النهج الاشتراكي العلمي لدى الكاتب، وأعطى لهذه الثورات ماتستحقه من التقييم، بينما كان سابقوه من المؤرخين والكتاب العرب يصبون عليها نعوت الشعوبية والكفر واللاأخلاقية. لقد كان بندلي جوزي أول كاتب عربي يرى في هذه الحركات الأنوار التي أضاءت تاريخنا، وكنا قبله بالكاد نرى في هذا التاريخ سوى السواد.

نيسان ١٩٨٨

نمط الانتاج المصري في نظر ابراهيم عامر (*)

يبدو أن ابراهيم عامر، مبدئياً في مؤلفه "ثورة مصر القومية" الصادر عام ١٩٥٧، ثم بشكل أكثر تفصيلاً في كتابه "الأرض والفلاح" الصادر عام ١٩٥٨ (١)، هو أول الاشتراكيين العلميين (أي الماركسيين) العرب الذين خرجوا على نظرية المراحل الخمس لتطور المجتمع البشري (المشاعية البدائية- العبودية- الاقطاعية- الراسمالية- الاشتراكية). فرأى "أن ملكية الأرض الزراعية في مصر، والنظام الذي كان مؤسساً عليها قبل عصر محمد علي، لم تكن ملكية اقطاعية، ولم يكن النظام اقطاعياً ، بالمعنى الأوربي. وانما كانت ملكية "اقطاعية

*) نشرت الدراسة في مجلة: الوحدة (الرباط)، عدد حزيران١٩٨٨، ص ١٩٣-١٩٨. وقد حذفنا هنا مقدمة الدراسةبعد أن خصّصناها لترجمة كتاب "نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز"، نشرته دار الحوار باللاذقية عام ١٩٨٨ .

١) ابراهيم عامر: الأرض والفلاح- المسألة الزراعية في مصر، مطبعة الدار المصرية، القاهرة ١٩٥٨ . بخصوص كتابه الأول انظر ص ١٥- ١٦ من كتابه هذا.

شرقية"، تقوم على أسس تختلف عن أسس الاقطاعية الغربية. وتلك الأسس مستمدة من انعدام الملكية الفردية، ومركزية سلطة الدولة في الزراعة. وتتشابه بعض مظاهرها مع مظاهر الاقطاعية الغربية، وهي تلك المظاهر الصادرة عن نظام السخرة ونظام الاقتصاد الطبيعي في الريف.. ولما كانت الضريبة، إلى جانب السخرة، هي وسيلة الدولة في الحصول على فائض القيمة من العمل الزراعي، فان «الاقطاعية الشرقية،» تميزت بتعدد الضرائب واختلاف فئاتها باختلاف أهواء الحكام، ومدى حاجة الدولة إلى المال"(٢).

يلاقي القارئ صعوبة في إعادة رسم صورة واضحة متكاملة عن تصور ابراهيم عامر لنمط الانتاج الذي ساد في مصر قبل عهد محمد علي، إذ ثمة شيء من التشوش في الأفكار التي يعرضها الكاتب بهذا الخصوص، مما يضطر المرء الى بعض التأويل والاجتهاد لسد الثغرات في هذا التصور. ففي الاستشهاد السابق يتحدث الكاتب عن اقطاعية شرقية رغم اختلاف أسسها عن الاقطاعية (الاوربية)، في حين جاء على لسانه قبلئذ: "فقد وصفتُ ملاك الأراضي في مصر بأنهم، «كبار ملاك الأرض، » ولم أصفهم بأنهم اقطاعيون" (٣). ويبدو لي أن هذا التشوش قد يكون ناجماً عن أن ابراهيم عامر في فهمه للنظام الاجتماعي الاقتصادي قبل عهد محمد علي يسير على خطين متوازيين لا يلتقيان:

أولاً- التطور الانساني العام يوجّه التطور الاجتماعي الاقتصادي على المستوى المحلي. إنه يشدد على الواقع التاريخي العالمي الذي يكوّن بيئة التواريخ المحلية، إذ أن "التاريخ الحديث... لم يعد مكوناً من

٢) الأرض والفلاح، ص٦٩.

٣) المصدر السابق، ص١٥.

تاريخ كل أمة من الأمم على حدة، وإنما أصبح تاريخاً عالمياً، وأصبحت له سمات مشتركة في مختلف البلاد على اختلاف درجات تطورها التاريخي" (٤). بالتالي، ليس محتوماً على كل بلد أن يمر بجميع مراحل التطور البشرية، بل ثمة -بناء على ماسبق- امكانية لأن تقفز بعض المجتمعات فوق بعض المراحل التاريخية، كما ثمة بالمقابل امكانية لاستمرار علاقات اجتماعية اقتصادية قديمة في ظل النظام السائد الجديد. على هذا الأساس فان النظم الاقطاعية والرأسمالية والاشتراكية في الزراعة "كونت البيئة التاريخية للمسألة الزراعية في مصر . فلقد كانت المسألة الزراعية منذ عهد الفراعنة تجري في إطار ما يمكن أن نسميه بالنظام الاقطاعي التاريخي العام، وجرت منذ عهد محمد علي في إطار ما يمكن أن نسميه بالنظام الرأسمالي التاريخي العام، وهي تجري منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في اطار مايمكن أن نسميه بالنظام الاشتراكي العام" (٥).

ثانياً- يدعو ابراهيم عامر إلى التفريق بين النظم القائمة على الملكية الخاصة والاستغلال الفردي لوسائل الانتاج من جهة والنظم القائمة على الملكية العامة والاستغلال الجماعي لوسائل الانتاج من الجهة الأخرى. لهذا "... من الخطأ الجسيم تطبيق القواعد التاريخية السائدة في نظام من هذين النظامين على النظام الآخر"(٦). وليس واضحاً إن كان الكاتب يقصد بذلك مجرد

---

٤) نفس المصدر، ص١٩.

٥) نفس المصدر، ص ٥٠.

٦) نفس المصدر، ص٢٣.

التفريق بين الرأسمالية والاشتراكية أم يشمل أيضاً الاختلاف بين مايسميهما اقطاعية اوربية واقطاعية شرقية. اذا صحّ الاحتمال الثاني، فإننا يمكن ضمن هذا السياق أن نفهم تفريقه بين الملكية والحيازة (أو وضع اليد)، حيث يقول : "فصاحب حق الملكية ذو سلطان قانوني تسنده قوة الدولة، على الشيء الذي يملكه. ولكن الحيازة أو وضع اليد فانهما مجرد سلطة فعلية على الشيء، لاتستند إلى القانون ولا تستند إلى قوة الدولة"(٧). ومما يدفعنا إلى ترجيح التفسير الثاني هو أن الكاتب يطبق هذا التفريق على تاريخ مصر، عندما لم يكن ثمة رأسمالية أو اشتراكية. ومع أنني مقتنع بضرورة التفريق المذكور من أجل فهم النظام الاقتصادي القديم في مصر، وفي الوطن العربي عموماً، فانني لا أوافق المؤلف على تعريفه لحق التصرف. فكل حق هو قانون اجتماعي، وليس من المحتم أن يكون مكتوباً. كما لابد أن يكون الحق مدعوماً بسلطة، وليس من المحتم أن تكون هذه السلطة هي سلطة الدولة، بل هي بصورة عامة: سلطة المجتمع أو من ينوب عنه. كل ماهنالك هو أن حق التصرف يستظل دائماً بحق ملكية. فإذا لم يتطابق الحقان، فان حق التصرف بشيء يتبع حق الملك لذات الشيء. بالتالي، القانون الذي يشرّع لحق الملكية هو نفسه الذي يشّرع لحق التصرف، وكذلك السلطة التي تحمي حق الملكية هي نفسها التي تحمي حق التصرف، بحكم علاقة التبعية بينهما. فليس هناك حيازة أو تصرف ضد إرادة الملكية، وإلا لأصبح هذا التصرف (أو هذه الحيازة) هو الملكية بعينها، أو أنه مجرد اعتداء آني زائل (مهما طال) على حق الملكية.

---

٧) نفس المصدر، ص٢٦.

غير أن مسألة التفريق هذه ليست الأهم هنا. المسألة الأهم هي الإشكال التالي الذي لم نجد له حلاً لدى ابراهيم عامر: إذا كان هناك ضربان من الأنظمة: أنظمة قائمة على الملكية العامة وأخرى قائمة على الملكية الفردية، فمعنى هذا أن هناك واقعين تاريخيين عالميين، وليس -كما يُفهم من الكاتب- واقعاً تاريخياً عالمياً واحداً. بالتالي من المنطقي أن يتبع تاريخ كل أمة خط التاريخ الانساني الأقرب له، أي إما خط الملكية العامة أو خط الملكية الفردية. في هذه الحالة لايمكن أن نتحدث عن "اقطاعية شرقية" باعتبارها نوعاً خاصاً من الاقطاعية، بل في الحد الأقصى كتسمية غير موفقة لنظام مختلف جذرياً. وفي الحقيقة تمثل التسمية هنا مشكلة حقيقية. لكننا مع ذلك لاندري لماذا تجنب الكاتب استخدام مصطلح ماركس "نمط الانتاج الآسيوي"، حتى أنه لم يذكره مجرد ذكر. على كل، ورغم هذه الاستفهامات التي ترتسم في الذهن لدى قراءة ابراهيم عامر، فهو يعتبر رائداً في هذا المجال، استطاع على الاقل أن يفرض على العقل الاشتراكي العربي مناقشة أمر كان يعتبره مسلمة لاتحتاج الى نقاش، فساهم بذلك في دفع عملية فهم التاريخ العربي الى الأمام.

ثمة نقطة هامةاخرى يثيرها ابراهيم عامر: إنه لا يعتبر النظام الاقتصادي منذ عهد محمد على اقطاعياً، سواء شرقياً أو غربياً، بل رآسمالياً. أو لنقل: نظاماً سائراً باضطراد نحو الرأسمالية: "... نستطيع أن نقول إن نظام الاستغلال الزراعي في عهد محمد علي كان نظاماً مؤقتاً بين الاقطاعية والرأسمالية، وكانت مصر تمر أثناءه بمرحلة من مراحل ازدواج التطور، أي كان نظاماً اقطاعياً شرقياً يمر بمرحلة الاضمحلال والانهيار، وتتولد داخله عناصر نظام رأسمالي قائم على اقتصاد السوق، ومتجه نحو تحقيق الملكية الفردية للأرض.. وقد تدعم هذا الاتجاه الرأسمالي الداخلي، بتدخل الرأسمالية العالمية

في السنوات الأخيرة من حكم محمد علي..." (٨). وينتقد الكاتب أولئك الذين يدللون على وجود النظام الاقطاعي والاحتكار الرأسمالي للأرض: " إن احتكار ملكية الأرض في النظام الاقطاعي يعني احتكارها بوصفها غرض تصرف، اما احتكار ملكية الارض في النظام الرأسمالي فيعني احتكارها بوصفها غرض استغلال"(٩). هذا الاختلاف يراه الكاتب موجوداً أيضاً بين نظام تملك الدولة للأرض في عهد محمد علي ونظام التملك الذي ساد في العهد العثماني. ذلك لأن "... الدولة في العهد العثماني كانت تحتكر الأرض بوصفها غرض تصرف وبوصفها غرض انتفاع في الغالب الأعم، بينما كانت الدولة في عهد محمد علي تحتكر الأرض بوصفها غرض تصرف في الوقت الذي أصبح فيه الانتفاع بالأغلبية العظمى من الأراضي الزراعية في أيدي منتفعين أفراد، وهو أول ظاهرة تاريخية لنشوء الملكية الفردية للأرض الزراعية في مصر، جنباً إلى جنب مع وجود الشكل القديم لملكية الدولة، وهو الشكل الذي كان متجهاً نحو الاضمحلال والانهيار، وذلك بسبب تطورات الرأسمالية العالمية، وبسبب التطورات الداخلية"(١٠).

لاقت آراء ابراهيم عامر انتقادات شديدة، ومن أبرزها الكتاب الذي ألّفه صالح محمد صالح خصيصاً للرد على ابراهيم عامر في مسألة النظام الاجتماعي الاقتصادي لمصر منذ عهد محمد علي باشا(١١).

---

٨) نفس المصدر، ص٨١- ٨٢.   ٩) نفس المصدر، ص٢٨ .

١٠) نفس المصدر، ص٨٠ .

١١) صالح محمد صالح: الاقطاع والرأسمالية الزراعية في مصر - من عهد محمد علي إلى عهد عبد الناصر، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٩. انظر ملاحظة الناشر على الصفحة الأخيرة من الكتاب.

يتناول نقد صالح الجانبين الجواني والبراني للتطور الرأسمالي في مصر منذ عهد محمد علي. بخصوص الجانب الأول يرى صالح أنه لم يكن ثمة اختلاف جوهري بين نظام تملك الأرض في كل من الدولة العثمانية ودولة محمد علي : فالدولة " في الحالتين تحتكر ملكية الأرض، وهي في الحالتين توزع هذه الأرض للانتفاع مقابل الضريبة- الريع على الفلاحين، فالأرض في الحالين في أيدي "منتفعين أفراد" ... ويقصد المؤلف باحتكار الدولة في العهد العثماني للأرض بوصفها غرض انتفاع في الغالب الأعم ، كما يقول، اعتمادها على "عمالها" الملتزمين الواقفين بين الدولة والفلاحين . ولكن ذلك لايوثر على واقع أن الأرض كانت دائماً في حوزة الفلاحين، أي المنتجين المباشرين، الذين يزرعون دائماً كل الأرض، ويعيشون كما تعيش الماشية، ويضطرون إلى تسليم العمل أو المنتوج الفائضين بل قسماً من العمل والمنتوج الضروريين... هذا إذا غضضنا النظر عن " المتعهدين" الذين عينوا بعد فترة في عهد محمد علي نفسه، والذين كانوا يمثلون اضطراراً إلى اللجوء إلى نظام مشابه لنظام الملتزمين ولأسباب مشابهة... والأمر الجدير بالملاحظة ليس انتفاع الفلاحين بالأرض(...)، فذلك سمة مميزة في كل عهود الاقطاع الشرقي، بل واقع أن هذا الانتفاع من جانب الفلاحين لم يكن السبيل إلى ملكية فلاحية واسعة، وكذلك واقع أن عهد محمد علي كان نقطة انطلاق لاعادة تشكل "شكل" النظام الاقطاعي في البلاد، على أساس تشكيل طبقة ملاك الأرض الكبار... فالطبقة الاقطاعية الجديدة حلت هنا، وبصورة تدريجية، محل الدور الاقتصادي للدولة الشرقية، وحولت الدولة إلى مجرد أداة في خدمتها ولتحقيق مصالحها... إن هذا الربط بين "خصوصية "انتفاع الفلاحين بالأرض في عهد محمد علي (...) من ناحية ونشأة الملكية الفردية للأرض في مصر من ناحية

أخرى، خطأ جسيم وتفسير مضلل. فنشأة الملكية الفردية للأرض مرتبطة بتكوين طبقة كبار ملاك الأرض وليس بانتفاع الفلاحين... الذين يظلون حتى عملية انحلالهم وتمايزهم حائزين منتفعين لأراضي الطبقة الاقطاعية الجديدة، مثلما ينبغي أن يكون الأمر في ظل أي نظام اقطاعي، شرقي أو كلاسيكي" (١٢).

ولا يرى صالح محمد صالح في حلول الملكية الفردية للأرض محل ملكية الدولة ذلك العنصر الهام (الذي رآه ابراهيم عامر وقبله كارل ماركس نفسه) في اتجاه التطور نحو الرأسمالية، إذ -برأيه- الرأسمالية ممكنة بدون الملكية الفردية للأرض، بل يرى ذلك في عناصر ثلاثة اخرى: الانتاج السلعي، والعمل المأجور ، والتكنيك الحديث (١٣). يرتبط هذا الرأي بفهم صالح للاقطاع الشرقي باعتباره شكلاً نوعياً من الاقطاعية الاوربية (١٤)، بالتالي لايقيم وزناً كبيراً لنقل الملكية من أيدي الدولة إلى أيدى الأفراد (سواء فلاحين أم اقطاعيين) باعتباره - حسب تأويلنا لمنطق عامر- انتقالاً من خط تطور شرقي إلى خط تطور أوربي يسمح من ثم بنشوء الرأسمالية. فصالح لا يرى ملكية الدولة من الناحية المبدئية الجوهرية تختلف عن الملكية الفردية، نظراً لأن ملكية الدولة هنا هي ملكية جماعية لطبقة واحدة وليس لكل

---

١٢) المصدر السابق ، ص ٤٥- ٤٦.

١٣) نفس المصدر، انظر مثلاً ص٤٩. يقول على ص٢٩:"فسواء كانت الأرض كلها أو بعضها ملكاً للدولة أو لأفراد ومؤسسات الطبقة المالكة، فهي تربة صالحة لنمو الرأسمالية فيها بصرف النظر عن شكل ملكيتها أو نوع مالكيها".

١٤) هذا في كتيبه : حول اسلوب الانتاج الآسيوي، سلسلة دليل المناضل، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨.

المجتمع [١٥]. يبدو لي أن هذا هو الفرق الجوهري بين رؤية صالح محمد صالح وابراهيم عامر، إذ يتأكد من كلام صالح نفسه، أنه بالفعل ثمة اختلاف أساسي بين نظام التملك في كل من دولتي العثمانيين ومحمد علي. ففي عهد محمد علي نشأت، حسب قول الكاتب نفسه، طبقة اقطاعيةجديدة. وهي اقطاعية على النمط الكلاسيكي، نظراً لوجود الملكية الفردية على الأرض ، وذلك هو النظام الذي قامت على أرضيته الرأسمالية في أوربا .

هذا لايتعارض جذرياً مع رأي ابرهيم عامر، بل ينحصر الخلاف بين الكاتبين حول الدرجة، لاحول الاتجاه العام، خاصة وأن صالح نفسه يقول: " ولاجدال في أن استمرار المشروع الذي كان يمثله عهد محمد علي وبالأحرى أكثر فتراته حيوية كان يمكن أن يتجه بالبلاد إلى الوقوف على عتبة عهد طويل تدريجي بطيء من النمو الرأسمالي بروسي الطراز (...). غير أن الاتجاه إلى الوقوف على عتبه التطور البروسي (...) شيء مختلف جداً عن هذه القفزة الواسعة إلى مرحلة الازدواج بين الاقطاع والرأسمالية والنظام الانتقالي وما شابه ذلك. فالازدواج وضع نوعي لاينشأ إلا نتيجة النمو التدريجي الطويل للجديد، وليس بمجرد ظهور بذوره ومقدماته" [١٦]. والكاتب يخلط بين حرية الفلاح الجسدية، قل الانسانية، وحريته الاقتصادية والسياسية، فيحكم من البؤس الاقتصادي والانسحاق السياسي الذي يعيشه الفلاح المصري على أنه قن، مثله مثل الفلاح التابع في النظام الاقطاعي الاوربي، لكن ليس لهذا الحكم أي سند في تاريخ مصر

---

١٥) المصدر السابق، ص ٢٩-٣٠.

١٦) الاقطاع والزراعة الرأسمالية في مصر، المصدر المذكور، ص ٤٧- ٤٨.

الموضوع للبحث هنا، على الأقل(١٧). فلا يستخلص النتيجة المنطقية من قوله التالي الذي يستند فيه إلى ماركس: "ومن المعروف أن نظام المحاصصة أو المشاركة على المحصول شكل انتقالي بين الريع الاقطاعي الأصلي والريع الرأسمالي (...). وقد رأينا في مكان سابق كيف يعالج ماركس في المجلد الأول من رأس المال تحول الاقنان السابقين إلى مزارعين رأسماليين، بادئين بنظام المشاركة على المحصول أو المزارعة أو المحاصصة"(١٨).

إن مايجمع بين صالح محمد صالح وابراهيم عامر هو في الحقيقة كونهما اثنيهما هنا أسيري نمط التطور الاوربي، وإن كان سبب الانئسار لكل منهما مغايراً للآخر: صالح محمد صالح لتمسكه الدائم بنظرية حتمية المرور بمراحل التطور الاوربية الخمس. أما ابراهيم عامر، الذي أكتشف الفروق الجوهرية بين الاقطاع الشرقي والاقطاع الاوربي، فقد تخلى -بتأثير مقولة خضوع التطور المحلي لنمط التطور العالمي، أي الاوربي- عن نهجه السابق، وعاد، منذ تحوّل مصر عن الاقطاع الشرقي، إلى السير ضمن مضمار التفكيرالغربي، فلم يتابع التفريق بين الرأسمالية الشرقية والرأسمالية الغربية، رغم وضوح هيمنة الدولة أيام محمد علي في التحول الرأسمالي. إن الطريق الذي سلكته مصر وقتذاك إلى الرأسمالية لم يكن اوربياً، لاثورياً أمريكياً ولا وصائياً بروسياً، بل -كما يعبّر أحمد صادق سعد(١٩) أيضاً- "طريقاً شرقياً" للانتقال إلى الرأسمالية. وقدكنت

---

١٧) انظر ص ٣٣ من المصدر السابق.

١٨) المصدر السابق، ص ٢١٩.

١٩) تاريخ العرب الاجتماعي- تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي، دارالحداثة، بيروت ١٩٨٠.

شخصياً قد عبرت عن هذا الطريق الخاص بالقول: فإذا وجب تسمية نظام المجتمع العربي الوسيط "اقطاع دولة"، فان القرامطة أقاموا "اشتراكية دولة" ومحمد على باشا أسس "رأسمالية دولة". هذا يعني أن دولة محمد علي لم تقم بالتطور الرأسمالي بالنيابة عن البورجوازية، كما فعلت الدولة البروسية، بل بالأصالة عن نفسها، أي كانت هي بالذات " الطبقة البورجوازية"، اذا صح هذا التعبير (٢٠).

اذا كان صالح محمد صالح يقول :" إن من المستحيل أن يتفادى أحد المجتمعات المرور بإحدى التشكيلات مالم يكن ذلك بفعل اكتسابه لمنجزات هذه التشكيلة دون المرور بويلاتها" (٢١)، فان ابراهيم عامر يؤكد على استحالة مرور هذا المجتمع المتخلف بجميع التشكيلات التي مرت بها المجتمعات المتقدمة عليه، وأنه (إذا انتقل) لابد أن ينتقل مباشرة إلى المرحلة التى وصل إليها المجتمع الانساني العام (٢٢). مع ذلك لايرى ابراهيم عامر أن التطور الرأسمالي قد فُرض فرضاً على مصر من الخارج، بل جاء التدخل الخارجى داعماً للاتجاه الرأسمالي الداخلي، وخاصة منذ أواخر حكم محمد علي، " وهو التدخل الذي اتخذ في بدايته شكل الاستثمارات الأجنبية المحدودة التي جاءت إلى مصر. ثم اتخذ ، في مراحله الأخيرة، شكل التدخل المباشر الذي تمثل

---

٢٠) أولاً في "مقدمات نقدية حول العلاقة بين التراث والثورة" المنشور في مجلة "مواقف" (البيروتية)، العدد ٣٤، شتاء ١٩٧٩، ص ٧٩. ثم في دراسة "من التراث إلى الثورة – مع طيب تيزيني"، المنشور في الكتاب المشترك " الماركسية والتراث العربي الاسلامي -مناقشة لأعمال حسين مروره وطيب تيزيني" دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠ ص١٦.

٢١) حول اسلوب الانتاج الرأسمالي، المصدر المذكور، ص ٢٣.

٢٢) ابراهيم عامر، المصدر المذكور، ص٢١.

في معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وهي المعاهدة التي عقدتها دول أوربا الرأسمالية الكبرى ضد محمد علي، وقررت فيها تحطيم نظام الاحتكار المفروض على الأرض، وعلى التجارة" (٢٣). فيظن الكاتب أن الدول الرأسمالية بتدخلها هذا قد أزاحت عقبات داخلية أمام التطور الرأسمالي، دون أن يكتشف الفرق بين طبيعة الرأسمالية المتولدة داخلياً والرأسمالية الغازية من أوربا. لذلك رد عليه صالح محمد صالح بحكم قيمة، اذ لم يجد في التدخل الاستعماري ذلك التأثير الايجابي لصالح التطور الرأسمالي في البلدان المستعمَرة، فكتب: "ومن البديهي أن قانون الطريقة التي تعيد الرأسمالية العالمية بها خلق المستعمرات على صورتها، ليس برفعها إلى مستواها، بل بالحفاظ على تخلفها لضمان استمرار السيطرة الاستعمارية، كان يعمل بصورة معاكسة للنمو الرأسمالى الواسع الشامل في مصر، الأمر الذي كان يضع الاطار القاسي لهذا النمو، ليس في الزراعة فحسب، بل كذلك أيضاً في الصناعة وفي المجتمع ككل" (٢٤). على أية حال، سواء أدخلت الدول الاستعمارية إلى المستعمرات وشبه المستعمرات رأسمالية تقدمية أم تخلفية، فانها أدخلت رأسمالية. فالتخلف ممكن مع الرأسمالية ، والتقدم ممكن بدون الرأسمالية. وليس عبثاً أن قام بعض المفكرين اليساريين بالتفريق بين رأسمالية المركز والرأسمالية المحيطية (الطرفية).

---

٢٣) المصدر السابق، ص٨٢.

٢٤) الاقطاع والرأسمالية الزراعية في مصر، المصدر المذكور، ص٧٠.

الماركسية والشرق في خطاب الياس مرقص*

إن مناقشة كاتب فيما كتب تعني - بالنسبة لي على الأقل - نقده. والنقد يتضمن - بالنسبة لي على الأقل أيضاً - ، قبل كل شيء، المواجهة بين عقل الناقد وعقل الكاتب. عندئذ من الطبيعي، إذا كان العقلان حرين مستقلين، أن لايتفقا في كل شاردة وواردة، حتى لو اشتركا في نظرة كونية واحدة. على أن مايسيء إلى الكاتب ورسالته أكثر من الصمت عنه، خاصة إذا كان في مستو فكري عال مثل الياس مرقص، هو تحريم الخطأ عليه، أي مطالبته بالحقيقة النهائية. العلم والعصمة لايجتمعان. فحتى نيوتن جاء من يقتلعه من جذوره. ومن يعلم؟ فقد يأتي في المستقبل من ينسف نظريات أينشتاين. هذا في العلوم الطبيعية، فكيف إذن في العلوم الانسانية!. إنني أرى أن التقدير الحقيقي للكاتب لايكون بموافقته، الصريحة أو الضمنية، في كل مايقول،أي التصفيق المجازي له، بل يكون في البيان النقدي لأهمية ما كتب، في تبيان أبعاد وحدود إبداعاته.

---

* أنجزت هذه الدراسة في حزيران ١٩٩٣.

كان الياس مرقص ماركسياً حراً. انتسب إلى الحزب الشيوعي السوري أواخر عام ١٩٥٥، وطرد منه في صيف ١٩٥٧ بعد خلافات مع قيادة الحزب (١). فكان له دائماً رأيه الخاص المستند أساساً إلى الأدوات المعرفية الماركسية، أي المادية الجدلية والتاريخية، دون أن يتهيّب حتى من معارضة ماركس وانغلز في بعض الآراء والمواقف، وأن يبين تغيّر نظرتهما إلى بعض القضايا والأحداث. فكيف يتهيب إذن من معارضة النصوصية (الدوغمائية) الستالينية؟. إلا أنه كان يملك هنا شجاعة شخصية إضافية للمجاهرة بهذا الخلاف، في وقت كان فيه للستالينية هيبة وسطوة على صعيد الأحزاب الشيوعية والفكر الماركسي في العالم، بما فيه الوطن العربي. عن طريق الياس مرقص وقلائل من أمثاله بدأت تدخل بلادنا ماركسية أخرى غير المعروفة رسمياً، غير التي تنشرها الأحزاب الشيوعية المعتمدة من قبل المركز الموسكوفي. عن طريق هؤلاء همّت الماركسية في الوطن العربي بأن تشعر بأنها في بيتها، وليست غريبة. لذلك أسمي الياس مرقص مفكراً رائداً، ولذلك أنعته مناضلاً شجاعاً، بغض النظر عن اتفاقي أو اختلافي معه في هذه النقطة أو تلك.

لقد أعاد الياس مرقص بتنويريته وعروبيته لعصر النهضة بعض مجده، مجد دعاة القومية العربية المسيحيين في بلاد الشام (ومصر)، انما ليس كاولئك كرهاً بالعثمانية ورداً علمانياً على اسلامويتها المتعصبة، بل كفهم مادي تاريخي للذات العربية ومعيقاتها للانطلاق والتطور من تخلف وتبعية وتجزئة. وهنا خرج عن ذلك الخط الشيوعي الاغترابي الذي كان يفصل فصلاً تاماً بين الطبقية والقومية،

---

٢) انظر نزيه جرجي: الياس مرقص، سيرة انسان،في مجلة: الهدف، العدد ١٠٥٨، تاريخ٣٠/٦/١٩٩١، ص ٣٤ ـ ٣٧.

وبين الفكر الماركسي والفكر القومي. بذلك سبق الياس مرقص حتى القوميين ، الذين أخذوا في البدء يسدّون ثغرات فكرهم وبرامجهم بأفكار اشتراكية، وساهم في تقديم البديل الاشتراكي للفكر العروبي البورجوازي الصغير الذي ساد منذ النصف الثاني من الخمسينات ووصل ذروة المنحني البياني لتطوره في أواسط الستينات.

هذه الريادة الشجاعة، وهذا الجهد الفكري لفهم الظروف العربية مادياً تاريخياً يتجليان -فيما يتجليان- في كتاب الياس مرقص "الماركسية والشرق" الذي صدر عام ١٩٦٨ (٢). هنا يهاجم الكاتب اللاهوتية الماركسية التي تريد أن تفصّل الواقع على مقاس النظرية، فيقول: "إن الواقع العملي خطّأ الفكر النظري، في نقاط عديدة، وليست دوماً ثانوية. ولايمكن أن تسير الأمور على نحو آخر. لايمكن أن يأتي الواقع العملي مصداقاً لكل ماجاء في الفكر النظري. ولأننا نسينا ذلك، فقد زاد التناقض بين الواقع والفكر، وحدث تباعد بين العمل والنظر. تحولت الماركسية من نظرية الممارسة الانسانية إلى لاهوت عاجز. تحولت من حافز البحث والعمل إلى عائق يشلّ البحث ويخرّب العمل"(ص٩). فكما يعبّر "ليست الماركسية فلسفة للتاريخ. إنها منهج لدراسة التاريخ، ومنهج للعمل الانساني الثوري"(ص٤٠٣). ويشير مستخدماً تعبيراً لماركس إلى "أن المادية التاريخية - خصوصاً في هذا الشطر منها - تحديد مراحل تاريخ التشكيل الاقتصادي - ليست مفتاحاً يفتح كل الأقفال أو دواء يشفي كل العلل"(ص٥٥). ثم يؤكد أنه بحسب المعارف والمكتشفات الجديدة "غيرّ ماركس رأيه في العديد من القضايا "النظرية"بعد تكوّن المذهب الجديد. ونقصد بالدرجة الأولى التغيير الحاصل في نظرة ماركس إلى المجتمعات الانسانية وتواريخها

---

٢) صدر عن دار الطليعة، بيروت ١٩٦٨.

والمرتبط باكتشاف المشاعية"(ص٦١). ذلك لأن "علم التاريخ كله - والتاريخ الاقتصادي" الذي قال عنه انغلز في عام ١٨٩٠ أنه لايزال في المهد - قد خطا بعد زمن ماركس وانغلز خطوات هائلة إلى الأمام، في معرفة الاقتصاد والطبقات والدول والأمم والايديولوجيات الخ..." (ص٣١١).

- آ -

ينطلق الياس مرقص في دراسته الماركسية للشرق مما اعتبرها حقيقة بديهية، وهي أن الماركسية بنت الغرب (انظر ص١٧). وقد وجد قدوة في لينين الذي رأى ذلك، ورأى وجوب تطبيق الماركسية في روسيا، بشكل مختلف، وأن تنمى في روسيا وفي العالم بكل الاتجاهات (انظر ص١٩). من هذا المنطلق ينتقد من يفهم من المادية التاريخية أن جميع المجتمعات البشرية انتقلت وتنتقل في تطورها من المشاعية إلى الرق فالاقطاعية إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية (انظر ص٢٠). فهذا الذي يُسمى "قالباً عاماً"أو "نظرية عامة"في التطور التاريخي ليس سوى تجريد لتاريخ نشوء الرأسمالية في الغرب، ليس سوى تعميم علمي لهذا التاريخ، لايجوز أن يتحول إلى تعميم موسّع يتعدّى حدود موضوعه (انظر ص ١٦٢). هو قالب التطور في بلدان أوربا الغربية ، لاتفرضه الماركسية بأي حال على العالم غير الأوروبي (انظر ص١٧٧). ويؤكد الكاتب على أن كارل ماركس لم يقحم "تاريخ الهند والصين والعرب وآسيا وافريقيا (ولاتاريخ روسيا) في "القالب العام" للمادية التاريخية المستنبط من التاريخ الاوروبي الغربي: مشاعية، رق، اقطاعية، رأسمالية. بل على العكس، صاغ مفهوم الاسلوب أو النمط

الآسـيـوي (الشـرقي) لـلانتـاج، في مـحـاولة عظيـمـة لفـهم تواريخ ومجتمعات عدد من البيئات الأخرى، في خصائصها المميزة"(ص٦٢).

في سياق وفي سبيل عرض فهمه هذا للماركسية عموماً، وللمادية التاريخية خصوصاً، وتطبيقها على تاريخ الشرق والعرب بالأخصّ، يستعرض الياس مرقص كتابات ماركس وانغلز (٣) حول الشرق وقضاياه المصيرية، كما يستعرض كتاباتهما في تسلسلها الزمني حول "نمط الانتاج الآسيوي". فكان - على حدّ علمي - أول كاتب عربي ينقل هذه النظرية إلى قراء العربية ،وكان كتابه "الماركسية والشرق" - على حدّ علمي - أول ماكتب بالعربية عنها (صراحة وبالاسم)، مع أن ماركس وانغلز بدأا بتطوير نظريتهما هذه منذ عام ١٨٥٣.

يرى الياس مرقص أن الاسلوب الآسيوي للانتاج هو "مفتاح فهم المجتمعات الشرقية عند ماركس وانغلز"(ص ٢٦١). ويحدد ملامح هذا الاسلوب، كما بيّنها المفكران منذ عام ١٨٥٣ في مجموعة من الرسائل والمقالات، بمايلي: "غياب الملكية الخاصة للأرض، وحياة جماعات قروية تعيش في حالة اكتفاء ذاتي (أو تقريباً)، تحت هيمنة دولة استبدادية ، تقود الأشغال الكبرى العائدة بالنفع على الجماعات"(ص ٢٦٣، انظر أيضاً ص ٢٦٥/٢٦٦ وص ٣٠٤). ويضيف الكاتب موضحاً: "وهذا الاسلوب الذي كان عند ظهوره (حيث أعقب المجتمع الشيوعي القبلي) نمطاً اجتماعياً متقدماً متفوقاً-.... ،هو، في تكوينه، غير قابل لاطلاق ديناميكية تقدم جوهري لاحق... ولن يغيّر ماركس وانغلز هذا التشخيص الأساسي"(ص٢٦٦).

---

٣) "انجلس"و "انغلز"يعنيان الشخص نفسه. وقد اخترنا الصيغة الثانية لانها الاقرب الى اللفظ الالماني. وعلى هذا الاساس وحّدنا في هذه الدراسة كتابة الاسم، حيثما ورد.

هنا يرتسم إذن خطان لتطور المجتمع البشري: خط أوروبي غربي، هو خط الملكية الخاصة، وخط آسيوي (شرقي)، خط الملكية العامة والحيازة الخاصة المتصف بالركود والاستبداد. ولم يكن ماركس وانغلز قبل مراسلات ١٨٥٣ يريان سوى خط واحد للتطور التاريخي، هو الخط الغربي نفسه، ذي المراحل الخمس، وهو الذي اعتمدته الاديولوجيا الموسكوفية (الستالينية) كخط وحيد شامل لكل البشرية.

ثم يأتي الياس مرقص على ذكر فصل "الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي"الذي يحتويه مخطوط ماركس "أسس نقد الاقتصاد السياسي"(١٨٥٧ ـ ١٨٥٨)، ويبيّن بعضاً مما تضمنه بخصوص المشاعة الآسيوية. فلا يبدو من عرضه ثمة اختلاف عما سبق من أعمال ماركس. ولا أدري إن كان الكاتب اطلع بصورة مباشرة على المخطوط (الذي ترجم ونشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٦٤)، إذ أنه عرض مضمون الفصل المذكور بأقل من صفحة، ولم يستشهد به خلال هذا العرض ، بل استند إلى شارل بارين [٤]. بالفعل، المخطوط بالغ الصعوبة ، كما ذكر الكاتب، "كأن ماركس كتبه لنفسه، وهو يتّسم بطابع عال من التجريد"(ص ٢٦٧).

من خلال دراستي للفصل المعني بالأصل الالماني وترجمتي له إلى العربية [٥]، توصلت شخصياً إلى أن ماركس هنا يرى المجتمع البشري يسير في تطوره، ليس على خط واحد ولا على خطين اثنين، بل على عدة خطوط، هو يذكر أربعة، وهي: خط يوناني/ روماني، خط جرماني، خط سلافي، خط أسيوي. تنطلق هذه الخطوط من أربع

---

٤) المصدر ، كما ورد لدى الكاتب: مرحلة جديدة في مناقشة أساسية، في مجلة: الفكر(الفرنسية)، نيسان١٩٦٤.

٥) في كتاب: نمط الانتاج الأسيوي في فكر ماركس وانغلز، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٨.

أرضيات، هي أربعة أنواع من المشاعات القروية. فعلى أساس المشاعة اليونانية الرومانية قام - برأي ماركس - المجتمع العبودي، وأسست المشاعة القروية الجرمانية للمجتمع الاقطاعي، والمشاعة السلافية ارتكز عليها نمط مجتمعي لم يطلق عليه ماركس اسماً خاصاً، وهو يقرب من النمط الحضاري الآسيوي، وأخيراً ارتكز على المشاعة القروية الأسيوية النمط المجتمعي الأسيوي.

هذه النظرة التعددية (هنا "الرباعية") إلى التطور التاريخي لا نجدها في أعمال ماركس الأخرى (غير مخطوط الأسس) ولا في أعمال انغلز. في مقدمة كتاب "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"(١٨٥٩) نلتقي بنظرة تاريخية أخرى تبدو مخالفة لما رأيناه آنفاً. فيؤكد الياس مرقص أنها "تتضمن الاسلوب الآسيوي كاحدى المراحل المتدرجة في تطور التشكيل الاجتماعي الاقتصادي للمجتمعات البشرية"(ص ٢٦٧). لاشك أنه يستند في ذلك إلى قول ماركس: "في الخطوط الكبرى يمكن اعتبار انماط الانتاج، الآسيوي والقديم والاقطاعي والبورجوازي الحديث، عصوراً متقدمة في التكوين الاقتصادي للمجتمع"(٦). فتبدو النظرة التاريخية هنا أحادية معدّلة (توحيدية)، جرى فيها - كما يُظن - دمج النمط الآسيوي ضمن سلسلة المراحل الاوروبية الغربية. وكما هو واضح، فهذه الجملة ليست كافية وحدها للحكم فيما اذا كان ماركس قد ذكر هذه الاسماء كحلقات من سلسلة واحدة أم أوردها هكذا دون قصد التتابع التاريخي، أي ككيانات مستقلة بهذا الشكل أو ذاك. لكن الذي يعزّز الاحتمال الأول، وهو التتابع التاريخي، رسالة ماركس إلى انغلز بتاريخ ١٤ آذار ١٨٦٨، حيث

---

٦) في مقدمة "اسهام في نقد الاقتصاد السياسي". انظر ترجمة انطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠، ص٢٦.

يرد فيها: "أشكال الملكية الآسيوية، بالأحرى الهندية، تمثل في كل مكان البداية في أوروبا"(٧). إلى هذه الرسالة يستند الياس مرقص (ص٢٦٩). كما أشار (على ص٢٦٨) إلى الكتاب الاول من رأس المال (١٨٦٧)، حيث ترد في طبعته الثانية (في حياة ماركس ١٨٧٣) حاشية منقولة حرفياً من كتاب "مساهمة". مما جاء في هذه الحاشية:

"إن الدراسة المتمعنة لاشكال الملكية المشاعية الآسيوية، وخاصة الهندية، تبين كيف أن مختلف أشكال الملكية المشاعية القطرية تنتج عنها مختلف أشكال الانحلال. هكذا يمكن مثلاً اشتقاق مختلف النماذج الأصلية للملكية الخاصة الرومانية والجرمانية من مختلف أشكال الملكية المشاعية الهندية"(٨).

باختصار يمكن أن نستقي من كتابات ماركس وانغلز أربع نظرات رئيسية مختلفة إلى التطور التاريخي للمجتمع البشري، حار بينها المنظرون وحيرّونا معهم: ١ - نظرة أحادية ترى العالم يتقدم في حركة تاريخية واحدة، وهي حركة التاريخ الاوروبي الغربي بمراحلها الخمس (مشاعية، رق، اقطاع، رأسمالية، اشتراكية). وقد تسلحت بها الاديولوجيا الموسكوفية (الستالينية) والأحزاب الشيوعية التابعة، ومنها العربية عموماً، وذلك قبل انهيار هذه الاديولوجيا. ٢ - نظرة ثنائية ترى أن المجتمع البشري اتخذ لنفسه مسارين تاريخيين: مسار الملكية الخاصة الاوروبي الغربي الديناميكي والديموقراطي، والمسار الآسيوي بملكيته العامة وحيازاته الخاصة، وهو راكد واستبدادي. وقد تبناها

---

٧) الأعمال الكاملة، المجلد٣٢، ص ٤٢.

٨) رأس المال - الكتاب الأول، في: الأعمال الكاملة، المجلد ٢٣، ديتس فرلاغ، برلين ١٩٧٣، ص ٩٢. مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، المجلد ١٣، برلين ١٩٧٢، ص٢١.

بليخانوف(٩) على المستوى العالمي، وأحمد صادق سعد على المستوى العربي. ٣-نظرة تعددية، يبدو العالم من خلالها يشق عدة طرق في التطور، على الأقل أربعة: طريق اغريقي روماني، طريق جرماني، طريق سلافي، طريق آسيوي. ولم أصادف في مطالعاتي ممثلاً لهذه النظرة غير ماركس في مخطوط الأسس، إلا بعد تعديلات جوهرية. ٤- نظرة توحيدية، يندرج فيها النمط الآسيوي في موقع ما بين المشاعية البدائية والنمط العبودى، وممن أخذ بها غودولييه (١٠). فأين يقف الياس مرقص من هذه التوجهات الرئيسية المختلفة، التي تستند إلى مرجعية واحدة هي كتابات ماركس وانغلز؟.

كما رأينا، يرفض الياس مرقص النظرة الأحادية، مستشهداً بالعديد من كتابات ماركس وانغلز، ولا حاجة لأن نعيد ذكرها هنا. ومما يقوله بهذا الشأن : "ولانصادف نصاً واحداً لماركس يمكن أن يوحي جدياً بأنه شمل عالم العرب والهنود والصينين في نموذج إقطاعي واحد مع الفيودالية الغربية (أو في نموذج رق واحد مع المجتمع "القديم"الاغريقي - الروماني"(ص٣٠٦/٣٠٧). مع ذلك يمكن الاشارة إلى نصّ يخفّف فيه الكاتب من حدة رفضه للنظرة الاحادية أو لعله يميل فيه إلى النظرة التوحيدية: "في التاريخ الواقعي، تظهر "المراحل "الشهيرة (و"الاوربية" بشكل خاص) كميل أو اتجاه في كل المجتمعات (بما فيها الآسيوية). في الشرق الأدنى القديم، نجد الرق ونجد ميلاً إلى تعميم الرق في فترات معينة (جزئياً، تحت تأثير العالم الاغريقي -

---

٩) الماركسية - قضايا أساسية - ، دار التقدم، موسكو ١٩٨٣، ص٦٥ - ٦٦.

١٠) موريس غودولييه: الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ماقبل الرأسمالية، في كتاب: حول نمط الانتاج الآسيوي، دارالحقيقة،بيروت١٩٧٢، ص١٢١ - ٢٨٥.

الروماني وفي اطار الامبراطورية الرومانية، في المرحلة الاخيرة من تاريخ الشرق الادنى القديم). في الصين والهند والشرق العربي الخ، نجد، في فترات مختلفة من تاريخ هذه البلدان ، في العصر الوسيط والعصر القديم أيضاً، ميلاً إلى الاقطاعية، ونصادف أيضاً، في العصر الوسيط والحديث ، ميلاً إلى ظهور بعض مقدمات الانتاج الرأسمالي. غير أن هذا الميل الأكيد لايتحقق". ويتابع الكاتب: "بتعبير آخر: يمكن القول إن مجتمع الرق "قانون"عالمي، من حيث أنه "احتمال" ظهرت تباشيره أو قرائنه. فضلاً عن اليونان وروما. في الشرق الادنى القديم..."(ص٣١٨ . ٣١٩). هل يعني هذا أن نمط الانتاج الآسيوي هوالاستثناء من القاعدة، وأن بلدان هذا النمط هي التي توقفت عن مسيرة التاريخ العالمي الذي سارت عليه أوروبا الغربية؟ إذا صح ذلك، يكون الياس مرقص، بعد تعديل طفيف جداً عبّر عنه بلهجة حادّة جداً، إلى تبني النظرة الأحادية.

أما موقف الكاتب من النظرة الثنائية فمحيّر حقاً. فبعد استعراضه لكتابات ماركس وانغلز الآسيوية يتساءل: "هل انتهى ماركس فعلاً إلى اخراج الاسلوب الآسيوي –من حيث أنه اسلوب متكامل. من "نموذج"التاريخ الاوربي؟". فيجيب : "هذا مانتصوره. وهو واضح عند انغلز وبليخانوف. وإلا فما هو معنى الصفة الركودية للاسلوب المذكور؟ هذا اذن مانتصوره... ونعتقد أن الصفة الركودية مفتاح لاغنى عنه، ومعناها واضح بالتقابل مع "نموذج"التطور. تعاقب الأنماط في أوروبا..."(ص ٣٠٥). ويقول مقارناً بين "النموذجين"، الآسيوي والغربي: "وهذا النمط الاجتماعي لايفسح المجال لحركة نمو صاعدة كتلك التي عرفها "نموذج"الملكية الخاصة والتي نقلته من نمط إلى نمط آخر، في حقبة زمنية قصيرة نسبياً"(ص٣٠٥). الحديث يجري إذن حول

نموذجين ، وليس حول عدة أنماط: "لقد اكتفى ماركس بمفهوم الاسلوب الآسيوي أو الشرقي كنموذج مخالف لنماذج الملكية الخاصة المهيمنة في التاريخ الاوروبي"(ص٣١٢/٣١٣). في مكان آخر يتحدث الكاتب عن عالمين، آسيوي وأوروبي غربي: "هذا الاسلوب الآسيوي الذي يسمح بانشاء منجزات عظيمة، عند ظهوره، وفي حقب ازدهاره الدورية - في العلم والتكنيك وسائر ميادين الحضارة المادية والفكرية...، يصبح في مرحلة لاحقة عامل جمود طويل، ويتكشف عن ضعف مخيف في مواجهة عالم الملكية الخاصة وديناميكيته ومنجزاته"(ص ٣٠٣/٣٠٤). ثم يطلق هذا الحكم: "يمكن ويجب القول إن اوروبا (أو أوروبا الغربية)... من جهة، وآسيا من جهة أخرى، قد سارتا في طريقين اثنين: الأول طريق نظم الملكية الخاصة، الرق، الاقطاعية، البرجوازية المعاصرة، والثاني هو طريق النمط الآسيوي نصف المشاعي والاكتفائي والركودي"(ص ٣٨١).

يفهم من هذه النصوص أن الكاتب يؤيد النظرة الثنائية. لكننا نصادف كذلك شواهد على تبني النظرة التوحيدية: "ولنقل من الآن، إن هذا التسلسل - مشاعية، أسيوي، رق قديم، اقطاعي، برجوازي - يحدد الاتجاه العام النظري..."(ص٥٥). "أما نحن فنفضّل أن نبقى عند الرأي الماركسي القائل، إن المجتمع "الآسيوي" - في موضوع الطبقات وصراعها - حالة وسط بين المجتمع الشيوعي البدائي الخالي من الطبقات، والمجتمع الطبقي العبودي أو الاقطاعي، وإن صراعه الطبقي المحدود لاينمو ولاينبسط... في صراع طبقي كامل يسيّر ديناميكية صاعدة مبيدة ومنشئة"(ص ٣٩٤/٣٩٥). ويتابع قائلاً: "إن هذا الموقف الذي يقطع نهائياً مع دوغمائية الخط الواحد والذي يرفض دوغمائية "الاسلوب الآسيوي"والخطين الاثنين، يعصمنا من الشطط "اليساري" المثالي في فهم التاريخ، تاريخ الشرق، وتاريخ العرب" (ص٣٩٥).

بخصوص رؤية الياس مرقص لحركة التاريخ العالمي يبدو أن النظرة التوحيدية هي الراجحة. وأقول "راجحة"، لأننا نجد شواهد على النظرتين الثنائية والأحادية، وخاصة الثنائية. كما لايخلو الكتاب من اشارات لاتقطع مع النظرة التعددية. فقد رأيناه آنفاً يصوّر النمط الآسيوي كحالة وسط بين المشاعية البدائية من جهة والعبودية أو الاقطاعية من الجهة الأخرى. فيمكن إذن تجاوز المرحلة العبودية!. وأود أن أشير إلى نصّ يتضمن هو الآخر إضعافاً لصلاحية النموذج الاوروبي بسلسلة أنماطه المتوالدة، يذكرنا بالنظرة التعددية، يعيد فيه الكاتب نشوء النمط الاقطاعي (الفيودالي) إلى "عمليتين تاريخيتين اثنتين تلتقيان عند نتيجة واحدة: من جهة تداعي مجتمع الرق (تحرر العبيد الجزئي)، ومن جهة ثانية، انحلال المشاعية الجرمانية المتقدمة (سقوط رجالها الأحرار)، بعد غزوات الجرمان، واستيطانهم في الامبراطورية الرومانية الغربية. منطقياً، ماكان يمكن للمشاعية الجرمانية المتأخرة أن تتطور إلى "مجتمع الرق"مادامت هذه المشاعية قد "أخذت"في إطار حركة أوسع تحت قيادة مجتمع الرق الآخذ في الانحلال، وبالتالي فإن المجتمع الاقطاعي (الفيودالي) ليس خليفة المجتمع الشيوعي البدائي بل خليفة مجتمع الرق. ولكن "واقعياً"كان نشوء المجتمع الاقطاعي الفيودالي وليد عمليتين تاريخيتين اثنتين في ظروف تاريخية محددة"(ص ٢٧١). في الحقيقة، النمط الاقطاعي جرماني الاصل، قام مباشرة على أرضية المشاعة الريفية الجرمانية، دون المرور بالنمط العبودي. وإذا كان العالم العبودي بزعامة روما قد أصبح بعد انهياره اقطاعياً، فذلك بتأثير الجرمان المنتصرين، كما هو حال البلدان الآسيوية الآن بتأثير الامبريالية الرأسمالية الغربية. ويبدو أن الكاتب عدّل نظرته فيما بعد إلى هذه المسألة ، فذكر أنه "بخلاف ماترويه الماركسية الشائعة، لم ينتقل أي مجتمع معين من

«نظام الرق» إلى «النظام الاقطاعي» ، هذان النظامان هما درجتان على سلم منطق ومرحلتان ممكنتان في تاريخ الانسان"(١١).

على أية حال، كيفما فهم الياس مرقص "نمط الانتاج الآسيوي"، فهو يتبنّاه، على الأقل باعتباره أفضل الموجود: "ان النموذج الآسيوي يسمح بفكّ ألغاز المجتمعات الشرقية، ويسمح بذلك على نحو أفضل بما لايقاس من النماذج الاوربية المعمّمة قسراً. ولكنه ليس أكثر (ولا أقل) من مخطط تجريدي وهو لايتطابق مع أي من المجتمعات «الآسيوية»الواقعية"(ص ٣٠٨). هذا صحيح، انما يجب أن لاننسى أن نمط الانتاج الرأسمالي هو الآخر مخطط تجريدي لايتطابق مع أي من المجتمعات الرأسمالية الواقعية، وإن كان ماركس وانغلز وتلامذتهما قد أشبعوه نسبياً بالتحليل والدراسة. في الحقيقة لاتكمن المشكلة في كون المخطط تجريدياً، بل في مدى تجريديته، أي مدى تمثيل النمط الآسيوي لهذا الاتساع في الزمان (التاريخ) والمكان (الجغرافيا)، وبالتالي لذلك التنوع والاختلاف وحتى التنافر أحياناً. فمفهوم النمط الآسيوي يشمل لدى ماركس وانغلز تاريخ الشرق منذ بدء الحضارة حتى وقتهما، ويشمل جميع بلدان العالم تقريباً ماعدا بلدان الغرب الرأسمالي، مع أنهما لم يطلعا عن كثب سوى على جزء ضئيل جداً نسبياً من هذا التاريخ وهذه الجغرافيا؛ وبعض مصادرهما مشكوك في صحتها أو دقتها أو كفايتها، وهي مصادر غربية خالصة تقريباً.

وكأن الكاتب كان يبّرر ما رأينا من تردده في التبني الصريح لنظرة تاريخية معينة، من حيث عدم تحديده بدقة ووضوح لمفهوم نمط الانتاج

---

١١) التاريخ والتقدم، في كتاب: العقلانية والتقدم، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط ١٩٩٢، ص ٩٤. المقال منشور لأول مرة في مجلة: الوحدة، العدد ٢٣/٢٢، تموز ١٩٨٦، ص ٤١.

الآسـيـوي وعــلاقــة هذا النمط بالأنماط الأخــرى في تاريخ العــالم الاجتماعي الاقتصادي، عندما قال: "وإذا كانت المقولة «الفيودالية» لم تبلغ عند ماركس وانغلز وضوحها وكمالها النهائيين، فبالأحرى المقولة «الآسيوية»!"(ص٣٠٩). وفي مكان آخر يخفّف من صلاحية مفهوم النمط الآسيوي، منحازاً في نفس الوقت إلى النظرة التوحيدية ضد النظرات الأحادية والثنائية والتعددية: "ومن نافلة القول أن المفهوم الآسيوي ليس مفتاحاً يفتح جميع الأقفال. ولايخرج الباحثون الماركسيون اليوم من دوغمائية الخط الواحد ليدخلوا في دوغمائية المفهوم الآسيوي، في دوغمائية الخطين الاوروبي و«الآخر»، ولا في دوغمائية تعدد الخطوط..."(ص ٢٩٥).

- ب -

قبل أن أتابع استعراض ومناقشة آراء الياس مرقص، سأحاول بسرعة أن أجمع متفرقات أقواله بخصوص أنماط الانتاج وأن أوفق بين مابدا لنا منها متعارضاً، كي نقارب تصوره التاريخي في هذا المجال. إنه يرى مبدئياً أن العالم يسير على طريق حضاري واحد، بالتسلسل التالي: مشاعية بدائية، نمط آسيوي، رق، اقطاع، رأسمالية، اشتراكية وشيوعية. فهو -كما ذكرنا - يتبنى النظرة التوحيدية، التي لاتختلف عن النظرة الأحادية التقليدية سوى بإضافة الحلقة الآسيوية إلى السلسلة المعروفة. ويرى الكاتب أن هناك بلداناً سارت على هذه الطريق حتى وصلت الآن الى المرحلة الرأسمالية، وهي بلدان أوروبا الغربية، بينما توجد مجموعة كبيرة من البلدان (العالم الآسيوي أو الشرقي) لم تستطع تجاوز الحدّ الآسيوي، إلى أن جاءتها الامبريالية

الغربية بالاستعمار وبالنمط الرأسمالي. ربما من هنا جاءت ما ظنناها "ثنائيـة"، فهي ثنائية الوقوف عند الحدّ الآسيوي أو متابعة المسيرة الحضارية. كذلك هناك مجموعة بلدان توقفت عند المشاعية البدائية إلى أن انهار النمط العبودي، فانضمت إلى الركب الحضاري منذ بداية مرحلته الحضارية. ولعل هذا هو تفسير ما اعتبرناه عنصراً تعددياً في التصور التاريخي للكاتب.

لدى مناقشة هذا التصور، لانستطيع أن نسأل الكاتب عن أسباب الحالة الجرمانية، لأن هذا يخرج عن إطار بحثه ("الماركسية والشرق")، إنما يحق لنا ويجب أن نسأل : لماذا توقفت مجموعة من البلدان عند الحدّ الآسيوي ولم تتجاوزه إلى العبودية أو الاقطاع، كما يُفترض بحسب المخطط التوحيدي؟ عندئذ سيجيب الكاتب: لأن النمط الآسيوي ركودي الطبيعة!. هذا الجواب ليس جديداً علينا، فقد ذكره الكاتب منذ البداية بالاستناد إلى ماركس وانغلز، لكنه لايقنعنا : إذا كانت المشاعة الآسيوية، التي يقوم عليها النمط الآسيوي، قد وجدت أصلاً في أوروبا الغربية أيضاً، كما يقول الكاتب مستشهداً بماركس، فكيف صدف أن هذه المشاعة ركودية هنا وحراكية (ديناميكية) هناك؟!. هذا التساؤل الارتيابي يطرحه الكاتب أيضاً : "إذا تذكرنا أن الاسلوب الآسيوي يرتبط عند ماركس بالركود ، بعدم الحركة، وجب علينا أن نتساءل كيف يكون إذن مرحلة في تدرج الحركة الكبرى،بل نقطة انطلاقها"؟!(ص٢٧٥). هذا التعارض يحلّه الكاتب بصورة تأويلية تحافظ على المتعارضين الاثنين: النظرة التوحيدية والنظرية الركودية. يقول: "لاريب أن أشكال الملكية الآسيوية كانت في أوروبا في كل مكان نقطة الانطلاق. ولكن "أشكال الملكية"ليست هي كل "اسلوب الانتاج". وأشكال الملكية الآسيوية هي المشاعية في مرحلة متقدمة. أما التدرج (والاسلوب الآسيوي كحلقة فيه) الوارد في المقدمة، فمن الواجب أن

نفهمه مع ايريك هوبسبوم وغيره من الباحثين الماركسيين بمعنى درجة الابتعاد عن الحالة البدائية أو الاصلية للانسان والمجتمع الانساني، لابمعنى تعاقب (تعاقب دائم وكامل): لاشيء عند ماركس يوحي بأن الاسلوب القديم (الاغريقي - الروماني) مشتق من الشرقي (الآسيوي)"(ص٢٧٥).

بهذا التبرير غير المقنع والشطط في التأويل ينهار البنيان الذي حاولنا أن نقيمه بالجمع والتوفيق بين آراء الكاتب حول التطور التاريخي للمجتمع البشري. فإذا كان المجتمع العبودي لايخرج من رحم النمط الآسيوي، عندئذ لامعنى لأن يكون حلقة في سلسلة التطور التاريخي. عندئذ يجب حذف النمط الآسيوي من السلسلة. وهكذا نعود إلى النظرة الثنائية أوالتعددية!. في هذه الحالة، ماقاله ماركس من كون المشاعة الآسيوية هي الأصل في شكل الملكية الرومانية والجرمانية، يمكن تأويله بأن شكل الملكية هذا تطوّر من الملكية الجماعية؛ هذا يعني أن ماركس استخدم بصورة تجاوزية (من قبيل التشخيص) أحياناً عبارة "المشاعة الآسيوية"أو "الهندية"بمعنى الملكية المشاعية على الاطلاق [١٢]. كان في ذلك يردّ على معاصريه الذين زعموا أن الملكية الخاصة تسود أوروبا منذ الأزل. وسوف نرى أن ماركس لم يصب في هذا التشخيص التجاوزي. وهكذا يبقى السؤال مطروحاً: ماأسباب الركود الآسيوي؟ وحيث أننا لم نجد للنمط الآسيوي مكاناً في سلسلة الأنماط الاجتماعية الأوروبية، يكون من المنطقي أن نسأل (واقعياً ونظرياً): هل نمط الانتاج الآسيوي حقاً راكد؟ كيف يتجلى ركوده، وما هي أسباب الركود؟.

---

١٢) جياني سوفري: حول نمط الانتاج الآسيوي، دويتشه فرلاغ أنشتالت، فرانكفورت ١٩٧٢، ص ٤٥.

توخياً للدقة نشير إلى أن الياس مرقص، كعادته في تبني الأفكار، لايقبل بفكرة الركود هكذا دون أي اعتراض. يقول مثلاً: "وإذا كان قول ماركس، إن النظام الاجتماعي الهندي لم يتغيّر حتى أوائل القرن التاسع عشر، وإن المجتمع الهندي ليس له تاريخ الخ، يتطلب مزيداً من التحليل ومزيداً من التدقيق وربما شيئاً من التحوير، فإن هذا القول أفضل ألف مرة من محاولة اقحام الهند في القالب المعروف للمادية التاريخية: مشاعية، رق، اقطاعية..."(ص ٢٢٠). طبعاً المسألة ليست مسألة اختيار أهون الشرّين. مايهمنا هنا هو أن الكاتب يعلّق مباشرة على هذا التحفظ الضعيف، مؤكداً رأيه الحقيقي: "وسنرى أن مفهوم الركود الهندي والآسيوي مفهوم أساسي في الماركسية، يتخذ معناه بالتقابل مع ديناميكية التاريخ الاوروبي (تعاقب عدة أنظمة اجتماعية متمايزة)"(ص ٢٢٠ حاشية). إذن ينقل الكاتب عن ماركس وانغلز وصمهما للنمط الآسيوي بالركود. في الحقيقة كانت الوصمة مزدوجة، الركود والاستبداد، لكن الكاتب يركز اهتمامه على الطابع الركودي. وقد سبق ماركس وانغلز إلى هذه الوصمة: مونتيسكيو وبرينييه وجون ستيوارت ميل وهيغل وغيرهم (١٣).

هناك من يرى أن فكرتي الركود والاستبداد الشرقي تنتميان إلى الاديولوجيا، لا إلى العلم (١٤). وهذا صحيح، بالنظر إلى المحورية الاوروبية التي تحكم هاتين الفكرتين وما يتصل بهما من أفكار، أو

---

١٣) بيري اندرسون: دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٥ ـ ٥٦. ويقول سوفري إن ماركس بقي حتى عام ١٨٤٨ يرى آسيا بنظارة هيغل على وجه الحصر تقريباً. انظر المصدر المذكور، ص١٥.

١٤) انظر جورج طرابيشي في تقديمه لكتاب: حول نمط الانتاج الآسيوي، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص١٢-١٣.

بتعبير أكثر حدة: بالنظر إلى الشعور الاوروبي بالتفوق الذي انبت هذه الافكار وغذاها. والجدير بالذكر أنه في عام ١٧٧٨ وجد في فرنسا من أتهم النظريات الاوروبية بخصوص الاستبداد الشرقي (ومايتصل به من آراء) "بمجرد توفير الغطاء الاديولوجي للعدوان والنهب الاستعماري في الشرق"(١٥). حتى ماركس وانغلز وقعا لفترة في هذا المطبّ، لايغيّر من ذلك أن الكاتب حاول أن يبرّر لهما أو أن يأوّل موقفهما. لقد وجدا في استعمار الدول الرأسمالية لبلدان النمط الآسيوي فعلاً ثورياً تقدمياً، تحريكاً للبنى الآسيوية الحارنة على طريق الحضارة. هكذا رأى انغلز عام ١٨٤٨ في استعمار فرنسا للجزائر، وهكذا رأى ماركس عام ١٨٥٣ في استعمار بريطانيا للهند. لكنهما غيّرا رأيهما فيما بعد. فكتب ماركس في المسودة الثالثة لرسالته إلى فيرا زاسوليتش بتاريخ ١٨٨١/٣/٨، كما نقل لنا الياس مرقص نفسه: "فيما يخصّ الهند، يعلم الجميع باستثناء السيد هنري مين وأمثاله أن القضاء العنيف على المشاعية القروية كان عمل سطو بربري... قام به الانكليز، ولم يدفع بأهل البلاد إلى الأمام، بل إلى الخلف"(ص١٦٤). وقبله كان انغلز قد كتب عن الجزائر للموسوعة الأميركية الجديدة (١٨٥٧)، أن القبائل العربية والقبيلية تحب الاستقلال فوق كل شيء، وإن كره السيطرة الأجنبية أعزّ عليهم من الحياة. وقد كانوا يخضعون دون رغبة للحكام الأتراك، وهم على الأقل أشقاؤهم في الدين. لكنهم لا يجدون أي مزية في الحضارة المزعومة للحكومة الفرنسية (انظر ص٢٣٢). وجاء في رسالة لانغلز إلى ماركس حول ايرلنده: "كلما تعمقت في الموضوع، بدا لي بشكل أوضح أن الغزو الانكليزي قد منع ايرلنده تماماً من التطور

---

١٥) اندرسون، المصدر المذكور، ص٤٩. الاتهام موجه من انكتيل - دوبيرون إلى مونتيسكيو وبرنييه بشكل خاص.

وأرجعها قروناً عديدة إلى الوراء. هذا منذ القرن الثاني عشر" (ص١٤١). هذا يعني أن غزو انكلترا لايرلنده في المرحلة الاقطاعية لم يختلف في طبيعته السلبية عنه في المرحلة الرأسمالية.

مع ذلك يصرّ الكاتب على تقدمية الفعل الاستعماري، انما بالمعنى التالي: "إن مسألة أثر اللقاء - الصدام بين الغرب والشرق، إثر غزو الغرب للشرق، التي هي مسألة عالمية الرأسمالية، وعالمية الحركة التاريخية الجديدة، يجب أن توضع في الوسط والقلب، باعتبارها مسألة رسالة العصر التاريخي الجديد. ولايجوز أن تُبتذل عند الماركسيين في شكل اعتراف أو عدم اعتراف بدور تقدمي للاستعمار. وبأحد المعاني، بمعنى رئيسي هام، فإن هذا الدور عند ماركس أكثر من تقدمي بكثير، إنه جزء من الرأسمالية وعملها الذي يضع العالم على عتبة تاريخه الحقيقي المنشود: الاشتراكية، الشيوعية"(ص٣٣٠). يقول الكاتب أيضاً: "في النهاية، الاستعمار أرجع الهند واندونيسيا الخ "الى الوراء"كما أرجع ايرلنده الاوروبية إلى الوراء... ولكنه بذلك حرّكها، ثوّرها. وهذا هو دوره التقدمي "الثوري". ثوّرها ضده وضد أوضاعها "البالية"، والتي باتت بالية بفعله وفضله. وفي النهاية، تحالف هذا الاستعمار مع هذه الأوضاع "البالية"، وتوجهت ثورة الشعوب ضد هذا التحالف الوثيق ذاته"(ص ٣٣٣).

هذا التقييم للاستعمار يتفق مع الفهم التوحيدي لنظرية النمط الآسيوي، الصواب أو الخطأ فيه يرتبط نظرياً بصواب أو خطأ هذا الفهم للنظرية. وقد جاء محكّ الواقع ليخالف هذا التقييم، وليقدم بالتالي الدليل العملي على خطأ النظرة التوحيدية. فالذي فعله الاستعمار، على صعيد الواقع التاريخي، ليس خلق التخلف أو ترسيخه (إن وجد) فحسب، بل الأهم من ذلك: الحاق المستعمرات اقتصادياً وثقافياً بالبلدان الاستعمارية، حتى بعد استقلالها السياسي، بحيث

لاتعود هذه البلدان التابعة قادرة بذاتها على الوقوف على قدميها أبداً. بتعبير آخر: حرف الاستعمار هذه البلدان عن طريق تطورها وتقدمها الطبيعي، ودفعها لتعرج قُدُماً وراء البلدان الرأسمالية على هامش طريق الحضارة الاوروبية. فهو -في الحقيقة- اغتصاب حضاري، وفي حالات معينة (حالة الهنود الحمر) إبادة حضارية، وليس تثويراً أو تحضيراً أو ماشابه من مفاعيل ايجابية!. بالإضافة إلى ذلك، أو بغض النظر عنه، لا أرى شخصياً أي طائل من تناول الكاتب هكذا للأمر. لأننا يمكن على هذا النهج أن نلمس فعلاً تقدمياً وثورياً لجميع نقائص الكون: الجوع والحرّ والبرد في العلاقة مع الطبيعة، الظلم والاستغلال والحرمان في العلاقات البشرية. فكل هذه الشرور تثير الانسان المعني وتدفعه إلى الاعتراض والمقاومة والثورة، فيحصل "التقدم"(!؟)، أو المزيد من هذه الشرور في حال الفشل. هكذا نكتشف أن المسألة تدور حول مفهوم "التقدم".

في هذا السياق ينبهنا الكاتب إلى أنه "لايجوز الخلط بين نقطتين: مسألة هذا الأثر التقدمي أي مسألة تقدير الحركة التاريخية الجديدة (تأكيد أن حركة الشرق - والعالم - متولدة من هذا الغزو الرأسمالي الاستعماري، وهي حركة جديدة)، ومسألة دور الاستعمار ومسؤوليته الكاملة والخالصة في خلق "التخلّف"، في خلق الحالة المعروفة باسم "تخلف النمو"، أو تحت -التقدم..."(ص٣٣٢). وإذا مااعترضنا على الكاتب، بأننا نقيّم الأمور عادة بكلّيتها وليس بأجزائها أو بأنصافها، سيكون جوابه: إن تقييم الاستعمار أو غيره بأنه تقدمي لايعني الانحياز له أو القبول به (انظر مثلاً ص ٢٢٠ حاشية). لكنني أرى أن هذا غير ممكن عملياً، ولا أظنه يتفق مع علم النفس. فقد رأينا أن ماركس وانغلز كانا في البداية مع الاستعمار البريطاني ضد الهند ومع الاستعمار الفرنسي ضد الجزائر وثورة عبد القادر الجزائري، ثم

بعدئذ أصبحا ضد هذا الاستعمار، عندما اكتشفا أنه يمتص دماء الشعوب المعنية ولايقدم لها شيئاً هاماً من حضارته العلمية التقنية، الديمقراطية الانسانوية. وهكذا أيضاً يُفسر موقف ورأي جناح برنشتاين ضمن الاممية الاشتراكية الثانية في العقدين الأولين من هذا القرن، خاصة في مؤتمرها السابع عام ١٩٠٧ (انظر ص ٥٥١ - ٥٦٥). والغريب أن الكاتب، من خلال عرضه لمناقشات المؤتمر، انحاز إلى اتجاه ليديبور ورفاقه (الذي أيده كاوتسكي)، وهوالذي أنكر أن يكون للاستعمار دور في تطوير حضارة الشعوب المستعمرة، ضد اتجاه فان كول وبرنشتاين وأنصارهما، الذي أكّد على الرسالة التمدينية للاستعمار. ومما قاله ليديبور ورفاقه: "ان الرسالة التمدينية التي يدّعيها المجتمع الرأسمالي ليست سوى حجة يتذرع بها لتغطية عطشه إلى الاستثمار والغزو. والمجتمع الاشتراكي وحده يمكن أن يقدم لجميع الشعوب إمكانية تطوير حضارتها تماماً"(ص٥٥٧).

في مصدر لاحق يضيف الكاتب: "هناك تقدم إلى الهاوية"، وان تقدم "الانتاجية"(قدرة الانسان الانتاجية) هو أيضاً تقدم "التدميرية": البشرية قادرة على تدمير نفسها..."(١٦). هذا قد يوضح مفهوم الكاتب للتقدم، ويفسر إلى حدّ ما التعارض في أقواله، وإن كان لايغيّر قناعتنا. فالتقدم إلى الهاوية ليس تقدماً، بل هو سقوط. ثم إن التقدم يحتوي جانبي الحياة البشرية: النشاط والوعي. بهذا المعيار يكون "التقدم التدميري" دليلاً على قصور أو تخلف أوتراجع في الوعي. ولافائدة من التقدم المادي، إذا لم يرافقه تقدم مناسب في الوعي. لأن هذا الوعي هو الذي يستطيع حفظ وحماية التقدم المادي المتحقق، وهو الذي

١٦) التاريخ والتقدم، في: العقلانية والتقدم، ص ٩٦. في مجلة: الوحدة، العدد ٢٢/٢٣، ص ٤٣.

يعرف الاستفادة منه لمصلحة الانسان. كذلك يثير الانتباه والاهتمام في مفهوم الكاتب للتقدم قوله: "ليس الطرف المستغَل هو دائماً طرف تقدمي، وليس الطرف التقدمي هو دائماً طرف مستغَل. إن البورجوازية الحديثة (القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر) ليست مستغَلة ،مضطّهدة إلا في دائرة العلاقات الاقطاعية الآخذة في الأفول وفي حدود هذا الاطار، ولكنها بالمقابل ومن اللحظة الأولى طبقة مستغِلة ومضطهدة في اطار دائرة العلاقات البرجوازية الآخذة في النمو. ومع ذلك فهي على طول الخط وبشكل مبدئي طبقة تقدمية، بل هي قائدة التقدم"(ص ٣٩٦).

بتقديري ان أية طبقة سائدة، مهما كانت تقدمية، تجري انجازاتها في البدء بمعدلات نمو متزايدة، إلى أن تصل إلى نقطة انعطاف. ثم يبدأ معدل نمو الانجاز بالتناقص. وبعد نقطة معينة، هي نقطة الذروة، تتناقص الانجازات بصورة مطلقة حتى تصل إلى الصفر، لتنقلب بعدئذ إلى سلبيات خالصة. هذا قانون طبيعي، حتى ابن خلدون اكتشفه في تطور السلالات الحاكمة، ناهيك عن العلوم الاوروبية الحديثة. ومقاومة هذه الطبقة السائدة أو الثورة عليها يمكن أن تنشب، بشكل أولي، في مرحلة تراجع معدلات النمو، إنما بالتأكيد في مرحلة تناقص الانجازات. ولايهدأ لهذه الطبقة بال، عندما تنتهي انجازاتها، لأن دورها التاريخي يكون قد انتهى.هذه المقاومة أو الثورة ليست عشوائية، مهما بدت كذلك، بل مرتبطة بمسيرة الطبقة السائدة ، بدورها التاريخي، بالمهام التي يطرحها الواقع ومدى قيام الطبقة المذكورة بتحقيقها. هي إذن تقدمية بالتقييم العام، لأن غايتها الأفضل، أي حل المشكلات، سدّ النواقص، تأمين الحاجات... بهذا المنظور تكون كل طبقة وفئة مضطهدة ومستغلة تقدمية، وكل طبقة وفئة تسلطية واستغلالية غير تقدمية، ولاتخرج الرأسمالية عن هذه القاعدة.

بعد هذا نعود إلى موضوعة الركود: في كل الأحوال لايكون الركود والاستبداد وأي توصيف آخر مطلقاً، بل - لابدّ - بصورة نسبية، هنا بالمقارنة مع نمط الانتاج الاوروبي. وقد كان ماركس يُبرز ركود الشرق بالمقابلة مع تقدم البورجوازية الاوروبية. "الرأسمال"كان هو المنطلق في دراسته للانماط ما قبل الرأسمالية وفي المقارنة بين هذه الانماط. من هذه الزاوية رأى ركود النمط الآسيوي، رآه أكثر الأنماط الما قبل - رأسمالية عناداً في التطور إلى الرأسمالية (١٧). هذا صحيح، غير أن قابلية العبودية للتطور (فرضاً على الأقل) إلى الاقطاعية، وقابلية الاقطاعية للتطور إلى الرأسمالية، هذه الخاصية الاوروبية لاتعني بالضرورة أن نمطي الرق والاقطاع بصورة مطلقة أكثر تقدماً من الآسيوية، إلا إذا اعتبرنا التطور إلى الرأسمالية هو قمة التطور، هو الهدف النهائي للبشرية؛ وهذه اديولوجيا بورجوازية غريبة عن الماركسية. مع ذلك قد يكون ماركس نفسه قد وقع بنظريته الآسيوية في هذا المطب، تحديداً لأن هذه النظرية جاءت في معرض المقارنة بين أوروبا وآسيا. لقد جاءت جواباً على مسألة: كيف يتميز نمط الانتاج الآسيوي عما سبقه. فالمقياس كان أوروبا الرأسمالية. ومثل هذه المقارنة تبقى ناقصة، لأن المرء هنا ينطلق من طرف معين للتعرف على طرف مغاير. بذلك تتعمّم خصوصيات الطرف القائس (أي الموضوع كمقياس)، في حين تختفي أو لاتبرز كفاية خصوصيات الطرف المقاس التي لاتجد موازيها في الطرف القائس، هنا: امكانية التطور إلى

---

١٧) انظر كارل ماركس: الاشكال السابقة للانتاج الرأسمالي، في : نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز، المصدر المذكور سابقاً، ص ١٢٥. انظر أيضاً: سوفري، ص١٦، ٤٠ . رايش:حول مفهوم نمط الانتاج الآسيوي، في كتاب:نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز، ص٣٤.

الاشـتـراكـيـة مـثـلاً. لكن مـاركس أدرك بـالأخـيـر الفـعل اللاتقـدمي للاسـتـعـمـار الرأسـمـالي، ووجـد في المشـاعـة السـلافـيـة (وهـي أخت الشـرقية، أو "شـرقية معدلة"(١٨)) قـابلية للتطور إلى الاشتراكية. وقد ذكـر اليـاس مـرقص هذا التـحـول فـي نظـرة مـاركس وانغلز (ص ٣٠٦، ١٥٣/١٥٢ وص١٤٨)، لكنه لم يأخـذ بتـبـعـاته، وبقـي يعـتـبـر الأنمـاط الشـرقية راكدة بصورة مطلقة، والانماط الاوروبية قبل الرأسمالية أكثر تقدماً.

من السـمـات التي يذكـرهـا مـاركس لنمط الانتـاج الآسـيـوي والتي يعتبرها سبباً للركود: الاكتفاء الذاتي الناجم عن جمع المشاعة القروية الآسـيـوية بين الزراعـة والحـرفـة. هنـا يبـدو أن مـصـادر مـاركس لم تكن موثوقة. فالتقـارير الانكليزية الرسمية (قل: الاسـتعمـارية)، التي استند إليها، كانت حصيلة أخطاء وتحريفات للحقائق(١٩). على أية حال، ليس الاكتفاء الذاتي خصـوصـيـة آسيوية، بل سـمـة مـاقبل رأسمـاليـة. وربما يكون النمط الآسـيـوي أقل الأنماط المـاقبل-رأسـمـالية امـتـلاكاً لهـذه السمة، بالنظر إلى تقسيم العمل بين الرعاة في البوادي والفلاحين في القـرى والحـرفـيـين في المدن وإلـى الحـركـة التـجـارية النـاشطـة في الامـبـراطوريات الآسـيـوية. وقـد أشـار اليـاس مـرقص نفـسـه إلى أن اسلوبي الانتـاج الفيودالي (الاقطاعي الغـربي) والآسـيوي يتشـابهـان في سـمـة "الاكـتـفـاء الذاتي"(ص ٢٩٩)، وأن "العـصـور الوسـطى الاوروبيـة مـرحلة انتكاس حضاري كـبيـر"(ص ٣٢١). غـيـر أن هـذه المعـرفـة، رغم دلالتـهـا الواضـحـة، لم تمنـعـه من ذكـر الاكـتـفـاء الذاتي كـسـبب للـركـود الآسيوي (انظر ص٣٢٢، ٣٦٧ حاشية).

---

١٨) ماركس، الاشكال السابقة...، ص١٣٠.

١٩) انظر اندرسون، ص٧٣.

في الحقيقة كانت أول سمة اكتشفها ماركس وانغلز في نمط الانتاج الآسيوي هي فقدان الملكية الخاصة للأرض. وقد كان هذا الاكتشاف محيراً بالنسبة لمؤسسي الماركسية. فتكوينهما العقلي الاوروبي يحجب عنهما رؤية مجتمع طبقي دون ملكية خاصة لوسائل الانتاج، ورؤية تحرك تاريخي (تقدم) دون صراع طبقي. لذلك لم يجد ماركس للهند تاريخاً (٢٠). ومن هذا المنطلق الذي يربط التقدم بنمو الملكية الخاصة، يعتبر الياس مرقص النمط الآسيوي راكداً: "والتقدم - بقدرما كان هناك تقدم بالمفهوم الماركسي: تقدم النمط الاجتماعي - كان باتجاه نمو الملكية الخاصة..."(ص ٣٩٥). ولهذا السبب - كما يقول - يتكشف النمط الآسيوي "عن ضعف مخيف في مواجهة عالم الملكية الخاصة وديناميكيته ومنجزاته (امبراطورية الفرس أمام أحرار مجتمع الرق الاغريقي وأمام جيش الاسكندر، الشرق الأدنى في مواجهة روما،... وخصوصاً آسيا وافريقيا وأميركا الهندية في مواجهة الزحف الاستعماري الحديث)"(ص٣٠٤).

غير أن هذه الأمثلة ليست دائماً معبرة، إذ يمكن إعطاء أمثلة أخرى يتغلب فيها العالم الآسيوي على العالم الغربي: ففي ثلاثينات القرن السادس عشر استولى العثمانيون "على بلغراد، وأخضع الجزء الأعظم من هنغاريا وحوصرت فيينا نفسها. وفي هذه الأثناء كان قد تم اجتياح شبه جزيرة البلقان كله تقريباً. وتحولت اليونان وصربياوبلغاريا والبوسنة وهنغاريا الشرقية الى مقاطعات عثمانية. أما مولدافيا، ووالاشـيا وترانسلفانيا فكانت ولايات تابعة (تدفع الجزية) يحكمها صنائع مسيحيون وتحيط بها أقاليم خاضعة للحكم التركي المباشر

---

٢٠) انظر: النتائج المقبلة للحكم البريطاني في الهند (١٨٥٣)، في كتاب: ماركس/انغلز، في الاستعمار، دار التقدم، موسكو (دون تاريخ)، ص٦٤.

على الدانوب والدنيستر. وكان البحر الاسود بحيرة عثمانية... وبلغت المملكة العثمانية ذروة مجدها في ظل سليمان الأول في منتصف القرن السادس عشر ، وأصبحت أقوى امبراطورية في العالم"(٢١). إذن، ليست الاجتياحات العسكرية والانتصارات الحربية مقياساً للتقدم أوالركود، ولادليلاً عليهما. ثم أين ديناميكية "عالم الملكية الخاصة"(أي الغرب) ومنجزاته، إذا كان بانتقاله إلى الشرق محتلاً ومسيطراً يخضع لنفس نمط الانتاج في هذا الشرق، أي النمط الآسيوي؟! لنتذكر حكم البطالمة في مصر القديمة ونظام الدولة البيزنطية !. في الحقيقة، النمط الغربي الوحيد الذي أخضع النمط الشرقي، فغيّر وبدّل فيه، هو نمط الانتاج الرأسمالي، وبالتالي لايمكن التحدث عن تفوق "عالم الملكية الخاصة"(الغربي) إلابقيادة الرأسمالية.

يتساءل الياس مرقص : "هل انتهى ماركس إلى اعتبار عدم وجود الملكية الخاصة للأرض من العناصر الثانوية في مقولة الاسلوب الآسيوي؟". ويجيب: "هذا يبدو لنا معقولاً، ولكنه ليس أكيداً"(ص٣٠٧). نعم ، كان لابد أن يحدث مثل هذا التشوش الفكري، عندما اصطدمت النظرية بالواقع (في الصين تحديداً). ويؤكد الكاتب أن قوى الملكية الخاصة موجودة في المجتمعات الشرقية كما في الغربية، انما الفرق يكمن في أن هذه القوى لاتنجح في الشرق (انظر ص٣١٠). هذا يعني، أن هذه القوى كامنة، غير متحققة. فكيف يمكن الحديث عن مفاعيل لقوى غير متحققة، فضلاً عن أنها غير مثمرة؟! إنه ليثير الاستغراب، ان الكاتب ، رغم جماعية الملكية وركودية النمط الانتاجي، يتحدث عن الصراع الطبقي في المجتمعات الآسيوية: "لقد عرف الشرق صراع الطبقات... إن مجتمعاً لايعرف الملكية الخاصة يمكن أن يعرف

---

٢١) اندرسون، ص١٣.

الطبقات والاستغلال الطبقي وصراع الطبقات. وهذا هو مفهوم «الاسلوب الآسيوي» . ولكن هذه الطبقات واستغلالها وصراعها تختلف عن الطبقات واستغلالهاوصراعها في مجتمع الملكية الخاصة - مجتمع الرق، فالاقطاعي، فالبرجوازي... إن صراع الطبقات في الاسلوب الآسيوي صراع محدود، صراع من نوع آخر، لايفضي إلى حركة التقدم التاريخية"(ص ٣٩١/٣٩٢). لقد فرض الواقع القول بالصراع الطبقي في المجتمعات الآسيوية، لكن النظرية عجزت عن تفسير ذلك. وقد كان لالياس مرقص من الأسباب ما لم يتيسر لماركس، كي يخالف النظرية الآسيوية أو يعدّل فيها: المعارف المستجدة، ومصادر التراث الشرقية (العربية). غير أنه بقي ضمن حدود تصورات ماركس وانغلز، التي رغم مافيها من جهد عقلي وتجرّد هوماني (انسانوي) لفهم هذه المجتمعات الغريبة وتاريخها الأغرب (بالنسبة لهما)، لم تخرج عن حدود قدرة العقل الاوروبي الغربي على فهم الظروف المغايرة، وخاصة خارج اطار مقولة الملكية الخاصة.

لذلك على وجه التقريب، توقف الكاتب عند العقدة الرئيسية، فبدل أن يحاول حلّها، عرضها بصيغة تساؤلين جديرين بالبحث والتفكير: ماهي العلاقة التناقضية بين القوى شبه الاقطاعية الفردية والمحلية وبين الاستغلال الحكومي للفلاحين المشاعيين؟ ماهي حقيقة التركيب التناقضي الذي يتألف من الدولة والجماعات القروية المشاعة وقوى التملك الخاص؟ (انظر ص ٣١٠). من المؤكد أنه بأدوات النظرية الاسيوية، كما نقلها الكاتب عن ماركس وفسرها، ما كان يستطيع الاجابة على هذين التساؤلين. فلابد للتناقض من مسبّب، واذا كان هذا المسبب في الانماط الاوروبية هو الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، فماذا يكون في المجتمعات الآسيوية الفاقدة لهذه الملكية الخاصة؟ . إنه "الحيازة الخاصة"!. وهذا ليس جديداً، فالمقولة الآسيوية تتضمنه. إنما

بحكم أن ماركس أوروبي، لم يستطع تقدير أهمية الحيازة الخاصة في النمط الآسيوي. فاعتبر فقدان الملكية الخاصة وكأنه مشاعة بدائية. وهذا غير صحيح، إذ أن الحيازة الخاصة تفعل فعلها في هذا النمط، كما تفعله الملكية الخاصة في النمطين العبودي والاقطاعي. فهي تساوي: حق التصرف بوسائل الانتاج من حيث استثمارها وتوزيع عائدها، بتفويض من المالك الذى هو الهيئة الاجتماعية العليا (الدولة ومن يمثلها). حق التصرف هو حجر الزاوية في الانماط الشرقية، كما هو حق الملكية في الانماط الغربية. بدون مفهوم الحيازة الخاصة لوسائل الانتاج لايمكن تفسير الصراع الطبقي، الذي وُجد والذي رآه ماركس وانغلز في المجتمعات الشرقية. إن أي سعي للسيطرة على مصادر النفع الخاص (على وسائل الانتاج)، مهما بلغ في قوته وتأثيره، لن يكون في الظروف الشرقية (قبل الرأسمالية) سوى السعي إلى حق التصرف (الحيازة الخاصة). ذلك لأن عنصر الملكية الخاصة للأرض غير موجود أصلاً وغير مدرك، والمرء لايسعى إلى شيء لاوجود له ولايدركه. هكذا يكون التفكير المادي الجدلي.

- ج -

يشير الياس مرقص إلى أن مفهوم نمط الانتاج الآسيوي، كما صاغه ماركس وانغلز، لايعبّر تماماً عن تاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي، وأن ماكتبه مؤسسا الماركسية عن هذا التاريخ ليس كافياً لتكوين تصوركامل متكامل. يقول محذراً: "لايجوز أن نستنتج حلول التاريخ العربي من نصوص ماركس وانغلز. إن ماركس وانغلز لم يقدما في هذا المضمار سوى آراء قليلة ، جزئية، معرّضة في كل لحظة للنقد

والقبول والرفض "(ص ٢٥٥). ويخلص إلى أنه : "من الخطأ أن نستنتج حلول المجتمع العربي وتاريخه من هذه النصوص القليلة لانغلز... ولكن من الممكن والواجب أن ندرس هذا المجتمع وتاريخه، بالارتكاز على المنهج الماركسي..."(ص ٢٥٧). وبخصوص نمط الانتاج العربي، ليس من الصحيح برأيه : "أن نقحم التاريخ العربي في اطار القالب المشهور للمادية التاريخية. وليس من الصحيح أن نحصر هذا التاريخ في إطار «الاسلوب الشرقي للانتاج» بل الأفضل أن نجمع أدوات المنهجين. اللذين هما جزءان من منهج واحد. (وأن نتقيّد بالوقائع، أن نستقرىء كل الوقائع)"(ص ٢٥٥). وقد عبرّ عن هذه الوسطية للتشكيلات العربية (مابين النمطين الاوروبي والآسيوي) بقوله: "الانسان العربي "والسامي "لايخالط الآلهة كما في ميثولوجيا الاغريق، ولا يركع أمام سابالا البقرة وهانومان القرد"(ص ٣٢١ حاشية).

انسجاماً مع ذلك يجري الكاتب على مفهوم النمط الآسيوي تعديلات أو اضافات ، رآها متفقة مع ما عرفه من التاريخ العربي الاسلامي ، دون أن يخرج عن اطار كتابات ماركس وانغلز إلى مصادر معرفة مغايرة :"ثلاث خصائص كبيرة تبرز في هذا التاريخ، ليس من شأنها بالطبع أن تخرج هذا المجتمع كلياً ولا جذرياً من المفهوم الآسيوي (نظراً لتوفر العناصر الأساسية: الأشغال المائية الكبرى، نظام الملكية-حدود مبدأ التملك - ، ريع الارض، طبيعة الدولة)، ولكن من شأنها أن تعدّل النموذج ، وقد أشار إليها ماركس وانغلز: أولاً، اجتماع البدو والحضر، اجتماع بيئات انتاجية مختلفة (وديان وأراض مروية، هضاب مزروعة، سهوب وصحار...). ثانياً، موقع العالم العربي بين أوروبا وآسيا (آسيا- افريقيا) واتساع القطاع التجاري ودوره (الغامض الذي لم يوضح حتى الآن بشكل كاف، كدور ممكن في الحركة التاريخية) وتعرض العالم العربي لغزوات خارجية مدمّرة. ثالثاً، على أساس هذه

العوامل ذاتها، «الآسيوية» العامة (طبيعة الانتاج والملكية والدولة) والعربية الخاصة (الموقع ونتائجه العسكرية، واجتماع البدو والحضر)، تبلور «الظاهرة الدائرية» في حركة بسيطة من هبوط كبير أعقب ورافق صعوداً كبيراً. إن حركة الصعود والهبوط قد أصابت وتركزت وتجسدت في تغيّر الطاقة الانتاجية وتعداد السكان ، ولم تقتصر على السطح السياسي والأمجاد والنكبات العسكرية"(ص٣٢٠/٣٢١).

نستنتج من هذا الشاهد أن الكاتب لايتصور الصراع الاجتماعي في النمط العربي ثلاثي الرأس، كما أشار سابقاً (انظر ص ٣١٠) بخصوص النمط الآسيوي، بل رباعي الرأس: الدولة، قوى الملكية الخاصة، الفلاحون المشاعيون، البدو. العنصر الاضافي هو : البدو. وهذا يستدعي تحديد أفقية و/أو شاقولية الصراعات بين هذه الأقطاب الأربعة، وبالتالي التفريق ووضع الحدود بين الصراعات الطبقية والصراعات "الأقوامية"، أي بين الصراع الاستغلالي والصراع الوجودي (الالغائي، بمعنى الابادي أو التهجيري أو التخريبي). هنا نجد نقطة الانعطاف الحقيقية التي يغادر منها الياس مرقص خط التفكير الشيوعي الرسمي (في زمانه)، ليصل إلى فكر ماركسي قومي. وبالرغم من أنه لايتنازل صراحة عن مقولة الصراع الطبقي كمحرك للتاريخ (انظر مثلاً ص ٣٩٢)، فانه عملياً يضع إلى جانبه محركاً آخر، هو الصراع بين الأقوام : "في المفهوم المادي للتاريخ، البشر لاينقسمون إلى طبقات وحسب، افقياً إن صح التعبير. بل هم ينقسمون أيضاً ـ ومنذ البداية ـ عمودياً، إلى قبائل وشعوب وأمم ودول... والانقسام الأول يفقد كل معنى لو كان شطباً على الانقسام الثاني"(ص ٣٢٥).

على هذا الجسر يصل الكاتب إلى تحديد فرق جوهري بين الغرب والشرق، هو اختلاف الصراعات الاجتماعية في كل منهما عن الآخر. وهذا لايقدم لنا حجة جديدة لصالح النظرة الثنائية فحسب، بل

يدعونا أيضاً للشك في مدى تآلف النظرة التوحيدية مع عموم البناء الفكري للكاتب. أقصد أن تمييز الكاتب بين الصراعات الاجتماعية في كل من النمطين الاوروبي الغربي والآسيوي، يتضمن منطقياً نفي النظرة التوحيدية لصالح النظرة الثنائية: "في النموذج الأول: صراع طبقات، صراع قوى وعلاقات انتاج وأحزاب وبنى قومية مختلفة، صراع يسيّر عملية أفول ونشوء دائمة، فيها تموت المشاعية وينشأ مجتمع الرق، ويموت مجتمع الرق وينشأ المجتمع الاقطاعي، ويموت المجتمع الاقطاعي وينشأ المجتمع البرجوازي العصري وأممه ودوله القومية... في النموذج الثاني: صراع طبقات وسلالات وقبائل وأمم وأديان ومذاهب في تشكّلات مختلفة. حلول سلالات محل سلالات في الأمة الصينية ودولتها الامبراطورية، تغيّر السلالات والقبائل والشعوب الحاكمة في الشرق الأدنى القديم وفي الهند وفي الشرق والغرب الاسلامي، وظهور وتعاقب الأديان الكبرى البوذية والمسيحية والاسلام، وحركة تكون قومي للعرب والفرس والترك والفيتناميين وسواهم، تختلف عن شبيهتها الغربية"(ص٤١٠/٤١١).

إن اختلاف الصراعات بين الشرق والغرب جليّ للعيان، إنما ليس تماماً بالمضمون الذي أضفاه عليه الكاتب بالاستناد إلى ماركس وانغلز. فكما عرف الشرق صرعات عامودية (نتيجة الانقسام الافقي لهذا المجتمع)، عرف الغرب أيضاً صراعات أفقية (نتيجة الانقسام العامودي لذلك المجتمع). التاريخ الأوروبي الغربي ملىء بالحروب بين الأقوام والممالك والمذاهب الدينية دون أسباب أو أهداف طبقية (هي مصيرية أو اقتصادية، لكن ليست طبقية). كذلك في أوروبا نجد ثورات العبيد في المجتمع القديم الرقي وثورات الفلاحين في المجتمع الوسيط الاقطاعي لم تفض إلى أكثر مما أفضت إليه نظيراتها في الشرق القديم والوسيط، لاهؤلاء ولاأولئك ورثوا ساداتهم. أستطيع القول

مبدئياً، إن الاختلاف الجوهري بين هذين النوعين من الصراعات يكمن في :

١- رجحان أهمية الصراعات المصيرية على الصراعات الطبقية داخلياً وخارجياً أكثر من الغرب، بمعنى تقوي النزعة إلى المحافظة على المصير (الوجود الاجتماعي) نسبياً على النزعة إلى المحافظة على الوضع الاجتماعي الاقتصادي (النزعة الطبقية)، سواء تجاه الأعداء الخارجيين الطامعين بوجود أفضل (أقوام أخرى، قبائل بدوية)، أو تجاه الطبيعة القاسية (الجفاف) التي تتطلب تعاوناً متواصلاً على مستو عال، أو تجاه الصراعات الداخلية (الطبقية) التي يمكن أن تهدد ألوجود الاجتماعي بتخريب وتدمير وسائل الانتاج ومصادر العيش. ولقد قام الكاتب بالخطوة الاولى في هذا الاتجاه، عندما تحدث عن الانقسام العامودي للبشر، لكنه لم يتابع.

٢- في الظروف الاوروبية الغربية يتطابق شكل التصرف مع شكل الملكية، بينما يفترقان في الشرق. لذلك فالمسألة في الشرق ليست فقط مسألة "من يملك الأرض"، بل أيضاً "من يتصرف بها": طبقة أهل الدولة في المركز، المتنفذون المحليون، طبقة الفلاحين... بالرغم من أهمية حقوق التصرف، وأن الحالة المثلى بالنسبة للفلاحين هي امتلاكهم لهذه الحقوق، وحتى لو كانت بيد متنفذين محليين، فإن للدولة المالكة سلطة. فقد تفرض خراجاً عالياً وجباية عسفية، أو قد تكتفي بخراج معتدل وجباية متفهمة. في مثل هذه الظروف يكون الصراع الطبقي ثلاثي الرأس، كما ذكر الكاتب: الدولة المالكة، أصحاب حقوق التصرف، الفلاحون العاملون. وربما كان الكاتب يقصد بقوى الملكية الخاصة أصحاب حقوق التصرف المحليين هؤلاء، لكنهم في الحقيقة لايملكون

ولايمكن أن يسعوا إلى الملكية إلا من خلال الاستقلال عن المركز بدولة أو إمارة، فيملكون كهيئة (كدولة) وليس كأفراد. أما القطب الرابع الذي أضافه الكاتب إلى الثلاثى المذكور، أي البدو، فالصراع معهم ليس طبقياً، بمعنى أنه لاينشأ عن علاقة انتاجية أو انتاجية استغلالية، بل هو صراع مصيري (مثله مثل الاستعمار الاستيطاني).

٣- لذلك يظهر الصراع الطبقي في الشرق على أنه صراع ضد الدولة، باعتبار أن الطبقة العليا هي طبقة أهل الدولة، أو حتى ضد سلالة معينة باعتبارها صاحبة الدولة ، والقضاء على أي منهما يستدعي القضاء على الأخرى (الدولة وأهلها). وقد يأخذ هذا الصراع لبوساً دينياً (مذهبياً)، كما هو معروف في الشرق والغرب. ولا يخفى أن الفرق الاسلامية مثلاً سياسية المنشأ (أي طبقية)، ثم كأي اديولوجيا استقلت مع الزمن عن أسبابها الأصلية المباشرة. هذا الاختلاف في طبيعة الصراع الطبقي يعود إلى أن الدولة الشرقية، كيفما كانت، تملك وتقوم كمالك بوظيفة اقتصادية أساسية (الاقتصاد المرفقي). بالتالي، فالثوار في الشرق يهاجمون الدولة، مثلما هم في الغرب يهاجمون طبقة الأسياد أو الاقطاعيين.

إن البنية الطبقية للمجتمع العربي الوسيط والقديم لاتبدو واضحة للكاتب، كما هي ليست واضحة لانغلز وربما أيضاً لابن خلدون من قبله، بينما نجد المقريزي يعرضها بشكل علمي يدعو للاعجاب[٢٢].

---

٢٢) انظر تقي الدين المقريزي: إغاثة الأمة بكشف الغمة، دار ابن الوليد ودار الجماهير، دمشق (١٩٥٦). انظر أيضاً كتابنا: خير الزاد من حكايات شهرزاد، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٦، الفصل الثامن:السياسة والاقتصاد. الطبقات الاجتماعية.

لذلك يتحدث الكاتب عن خاصيتين رئيسيتين، لافي التشكيلات العربية، بل كذلك في عموم تشكيلات النمط الآسيوي: ضعف التلاحم العضوي، والعجز الحركي المتخذ شكل حركة دائرية (انظر ص٣٦٦). هذا التصور ينقله الكاتب عن انغلز، الذي في مقال له عن تاريخ المسيحية (١٨٩٤) يقارن عرضاً بين الانتفاضات الشعبية في كل من "العالم المحمدي"والغرب المسيحي فيقول: "... هنا تكمن بذرة صدام يتكرر دورياً. فسكان المدن يزدادون غنى وبذخاً وتراخياً في تطبيق الشريعة. أما البدو، الذين هم فقراء وبالتالي ذوو أخلاق صارمة،فانهم يتأملون بعين الغيرة والطمع هذه الثروات والملذات. ثم يتحدون بزعامة نبي، أو مهدي، لمعاقبة الكفار وإعادة صيانة الطقوس والايمان الصحيح واقتناء كنوز المرتدين كمكافأة. وبعد مضي مئة سنة، يضحون بطبيعة الحال في وضع هؤلاء المرتدين... كل هذه الحركات تلبس لباس الدين، ولكنها تنبع من أسباب اقتصادية. ومع ذلك فهي، حين تحرز النصر، تتيح للشروط الاقتصادية القديمة الاستمرار دون أن ينالها مساس. وهكذا تبقى الحالة القديمة بلا تغيير، ويعود الصدام دورياً. أما في الانتفاضات الشعبية في الغرب المسيحي، فبالعكس، ليس اللباس الديني سوى راية أو قناع لهجمات تشن على نظام اقتصادي آخذ في الاضمحلال. وتنتهي الأمور إلى سقوط هذا النظام وقيام نظام جديد، وهكذا يتقدم العالم"[٢٣] (ص٢٥١).

إن ما ينقله لنا الكاتب عن انغلز بخصوص العالم الاسلامي يبدو كأنه عرض لنظرية ابن خلدون. حتى تحديد زمن الدورة بمئة سنة وحصر الأمثلة بالعرب من العالم الاسلامي، وبالتحديد في شمال

---

٢٣) المقال منشور بالعربية في كتاب: ماركس/انغلز:حول الدين، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٤، ص٢٣٦-٢٥٧.

افريقيا، يذكرنا بذلك المفكر ونظريته عن العصبية (٢٤)؛ وهو الذي سبق انغلز بما يقرب من نصف قرن. يدفعنا هذا إلى التساؤل عما إذا كان انغلز قداطلع على مقدمة ابن خلدون أو قرأ عنها. في هذه المسألة لايسعفنا الكاتب، بل إنه لم يشر إلى تشابه رأي انغلز مع النظرية الخلدونية. على أن ثمة ثلاثة فوارق بين تصوري المفكرين: أولاً، نزع ابن خلدون - وهو العالم الديني بالمهنة. اللباس الديني عن هذه الظاهرة، في حين أن انغلز- وهو المادوي الجدلي - أعطى أهمية للبوس الديني. ثانياً، أعاد انغلز الحركات المناوئة بشكل تبسيطي إلى بذخ المدن الغنية وطمع البدو الفقراء، بينما فسّرها ابن خلدون تفسيراً علمياً (طبيعياً)، بما يذكرنا بالقانون الفيزيائي عن الأواني المستطرقة: تهرم عصبية وتفسد بالحضارة والترف فتخلق فراغاً لقدوم عصبية أخرى فتية مقدامة بحكم توحشها وبداوتها. هذا تفسير علمي، بغض النظر عن موافقتنا أو معارضتنا. ثالثاً، برأي انغلز تنبع هذه الحركات من أسباب اقتصادية أما ابن خلدون فيرى أسبابها أكثر من اقتصادية: الوجود والمصير.

غير أن المسألة لاتكمن -في نظري- في تفسير الظاهرة "الدائرية"(أو "الدورية") بقدر ماتكمن في اثباتها كظاهرة عامة. صحيح أن القضاء على دولة شرقية ما قد يفضي إلى نشوء دولة اخرى على شاكلتها، لكن هذا ليس دائم الحدوث، ليس القاعدة. فهناك -كما نعلم- صراعات بين البدو والحضر وبين السلالات، وهناك أيضاً صراعات بين الفلاحين والحرفيين والمتكسبين من جهة وطبقة ارستقراطية الدولة من الجهة الاخرى. الثورة العباسية مثلاً أعادت الاعتبار لطبقة الموالي وحققت لهم المساواة. إن عدم دراسة التطورات الاجتماعية الاقتصادية المرافقة لتغيّر الدول في الشرق هو الذي قاد

---

٢٤) مقدمة ابن خلدون،انظر خاصة ص١٧١ من طبعة دار القلم، بيروت ١٩٧٨.

ويقود إلى ذلك الاستنتاج الخاطئ: دورانية الصراعات الشرقية على مدى آلاف السنين. هل حقاً إن نمط الانتاج في ظل الامبراطورية الفرعونية أو البابلية في العصور القديمة استمر إبان الخلافة العربية الاسلامية في القرون الوسطى، وورثته في العصر الحديث الدولة العثمانية رغم كل الثورات والحروب وتعاقب الدول؟! إن هذا لايتفق مع خط تفكير انغلز نفسه، لأنه يتجاهل إضافة للصراعات الطبقية ماراكمه المجتمع من معارف وتجارب وتقنيات جديدة، يتجاهل تأثير القوى الانتاجية المتنامية على علاقات الانتاج، خاصة عند دوال الدول المهيمنة ونشوء دول جديدة، حيث يتوقع المرء أن تتهيأ فرص جديدة لهذه القوى، سواء بالتأخر للأخذ بيد الغزاة البرابرة على طريق الحضارة أو بالتقدم لاعطاء المجتمع المضطرب في داخله دفعاً حضارياً جديداً... من المؤكد تاريخياً، على سبيل المثال، أن نمط الانتاج في العالم العربي قد تغيّر منذ العصر السلجوقي عنه في العصرين الأموي والعباسي(٢٥). كل مافي الأمر أن الدراسات في هذا المجال مازالت قاصرة جداً، وستبقى كذلك مادامت تبحث في التشكيلات الاجتماعية الآسيوية والعربية عما ألفته أو تعلمته في التاريخ الاوروبي.

في تمييزه لنمط الانتاج في العالم العربي أبرز الكاتب - كما بينا- أهمية التجارة الدولية. في ذلك رجع إلى ماركس: "في عصر محمد كان الطريق التجاري بين أوروبا وآسيا قد تبدل تبدلاً كبيراً. وكانت مدن جزيرة العرب ،التي شغلت قبل ذلك قسطاً كبيراً من التجارة مع الهند وغيرها، كانت في حالة من الانحطاط التجاري، الأمر الذي

---

٢٥) انظر ابراهيم علي طرخان: النظم الاقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى، اصدار وزارة الثقافة، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٨.

أعطى دفعاً جديداً (٢٦)"(ص ٢٤٢). وأشار الكاتب إلى أن ماركس ذكر العلاقات بين الشعوب الزراعية والشعوب التجارية (فينيقيين، قرطاجيين) في العالم القديم (ص ٢٦٧/٢٦٨)، وذكر أن العروق البدوية هي أول من ينمي الشكل النقدي للتبادل، ذلك لأن كل ثروتها هي أشكال منقولة، ولأن نمط معيشتها يضعها دائماً في تماس مع الجماعات الأجنبية ويتطلب تبادل المنتوجات..."(ص ٢٦٨). وهذا صحيح، ينطبق تماماً على ظروف العالم العربي، الذي يضم جماعات زراعية وتجارية ورعوية، بالتالي من الطبيعي أن يتحول في هذه الظروف قسم هام من التجارة الخارجية، التي يتحدث عنها ماركس ومرقص، بحكم اتساع الرقعة الحضارية السياسية، إلى تجارة داخلية، وأن تكون هذه ناشطة في الأحوال الطبيعية (السلمية).

عند هذه النقطة ينحرف الانتباه ثانية إلى مقولة الاكتفاء الركودي: فهي إما غير صحيحة، أو أن الظروف العربية القديمة والوسيطة لاتنطبق على مفهوم النمط الآسيوي للانتاج. غير أن الكاتب مصرّ على الاحتمالين معاً، كما سبق البيان. والطريف أنه ينقلب مرة إلى المبالغة في أهمية التجارة والتهوين من أهمية الزراعة في المنطقة العربية: "لنتذكر ملاحظة انغلز، ان الاسلام دين متلائم مع سكان المدن العاملين في التجارة والصناعة ومع البدو الرحل. ويمكن القول، ان الطابع القومي العربي التاريخي القديم (الملامح النفسية العربية القومية) يجمع مركبة بدوية رعوية وتجارية، ومركبة مدنية "تجارة وصناعة ووظائف وخدمات" أكثر مما يشمل مركبة زراعية" (ص٣٢١حاشية). هذا، مع أن وجود الحضارات العربية القديمة والوسيطة ارتهن مصيرياً بالزراعة: وادي النيل، مابين النهرين، اليمن السعيد، الساحل المتوسطي...

---

٢٦) من رسالة ماركس إلى انغلز بتاريخ ١٨٥٣/٦/٢.

بعـد كل هذا لايجـد الكاتب، فـي اطار الحـديث عن تاريخ العـرب الاجتماعي الاقتصادي، مفراً من طرح مسائل يراها كبيرة ومازالت تنتظر الحلّ، رغم النظرية الآسيوية والاضافة والتعديل عليها: "أولاً. إلى أي مدى يمكن، أو لايمكن اعتبار التاريخ العربي الاسلامي امتداداً للتاريخ السابق،تربط بينهما مقولة كمقولة الاسلوب الاسيوي؟. إلى أي مدى يمكن اعتبار الاسلام ظاهرة انقطاع وثورة في ميدان علاقات الانتاج؟. ثانياً. إلى أي حدّ يتحول "الاقطاع"العربي العباسي إلى فيودالية مع تعاقب الأجيال؟ إلى أي حد يصبح حق الانتفاع الممنوح للأمراء والولاة (على غرار ماكان يفعل أباطرة بيزنطية) ملكية وراثية في مناطق تهيمن فيها المنشآت المائية؟... ثالثاً وأخيراً. إلى أي حد اجتمعت بعض مقدمات الرأسمالية والنهضة في التاريخ العربي قبل الفتح الاستعماري؟. تلك مسائل تعرضها وتحددها الماركسية، دون أن تحدد أو أن تفرض سلفاً حلولها!"(ص ٣٢١/٣٢٢).

وفي مكان آخر يطرح الاسئلة التالية: "ماهو تاريخ نظام الملكية في المجتمع العربي الاسلامي؟ وهل لهذا النظام "تاريخ"، أي تصور جوهري؟ كيف وفي أية حدود اجتمع الاستغلال الطبقي بدون الملكية الخاصة ("اقطاعية من فوق"على حد تعبير الماركسي الهندي كوسابين) مع الاستغلال الطبقي على أساس من هذه الملكية ("اقطاعية من تحت"). الا نشهد مدّاً وجزراً في الملكية الخاصة، مع الازدهار والانحطاط في الدورة التاريخية الكبرى؟ وإلى أين وصل هذا المدّ والجزر؟ ألم يصبح الاقطاع العربي التركي السلجوقي، وإلى أي حدّ، اقطاعية فيودالية؟ ما هو تاريخ الملكية في مصر؟ ما هو تاريخ "الاقطاعية"في لبنان ، وكيف تمفصلت هذه الاقطاعية مع الطوائف الدينية الخ."(ص ٣٩٠). هنا نلمح توجهاً ماركسياً حديثاً في فهم التاريخ الآسيوي، لاأصل له لدى ماركس وانغلز، يحاول التوفيق بين

النظرتين الأحادية والثنائية، فيعتبر النمط الآسيوي نوعاً من الاقطاعية أو "اقطاعية شرقية". إذ ذاك يبقى النموذج الاقطاعي هوالاقطاع الاوروبي. وقد تبنى هذا الرأي من الكتاب العرب فيما بعد نايف بلوز وطيب تيزيني وغيرهما.

- د -

نوهنا سابقاً، أن الياس مرقص في تقييمه للنمط الآسيوي والمشاعة الآسيوية، الذي استند فيه إلى ماركس وانغلز، بيّن امكانية أن تنقلب سلبيات هذا النمط في ظروف معينة إلى ايجابيات، بالتحديد أن يتحول الشكل الآسيوي إلى الشكل الاشتراكي، دون المرور بالمرحلة الرأسمالية وويلاتها. غير أن الايجابية الكبرى التي يبدو أن الكاتب وجدها في سلبية النمط الآسيوي تتعلق بالعنصر القومي الذي -برأيه- يتضمنه هذا النمط. وكنا قد رأينا تلميحاً إلى ذلك في تأكيده على انقسام البشر إلى طبقات وإلى أمم، وتفريقه على هذا الاساس بين الصراعات الاجتماعية في كل من الشرق والغرب.

قبل الشروع في تبيان مفهوم الكاتب للقومية أود أن أستعرض بسرعة وايجاز المفاهيم المتواجدة بهذا الخصوص في الأدبيات وفي الحياة السياسية العربية، الرسمية والشعبية على حد سواء. هناك أولاً المفهوم البورجوازي (القوموي) الذي يعتبر القوميات موجودة منذ الأزل وباقية إلى الأبد في كل مكان، فهي بالنسبة له مطلق. وقد تبنى هذا المفهوم، خاصة، الأحزاب البورجوازية الصغيرة العربية ، العروبية (قومية عربية) وكذلك القطروية (قوميات قطرية). ثانياً، المفهوم الاشتراكي العلمي (الماركسي الاوروبي) الذي يرى أن القومية نشأت مع

نشوء البورجوازية وصعودها. فهي كأفكار وكيانات طارئة، محدودة بالزمان والمكان. وقد تبنت هذا المفهوم الأحزاب الشيوعية العربية عموماً، فنسبت في البدء لكل بورجوازية عربية قطرية قوميتها، ثم وعت فيما بعد (في منعطف السبعينات) أن هناك قومية عربية واحدة رغم تعدد البورجوازيات العربية بتعدد التجزئات للوطن العربي. ثالثاً، المفهوم الخلدوني (التراثي). وهو مفهوم لم يقل به ابن خلدون بصيغة واضحة محددة، ولكن يمكن اشتقاقه من نظريته التاريخية. بناء عليه تكون القومية نوعاً من العصبية، أو لنقل:تطوراً للعصبية برفعها من مستوى السلالة أو العشيرة أو القبيلة داخل المجتمع إلى مستوى عصبية لكامل الشعب الذي يؤلف المجتمع المعني، أي هي نقلة من عصبية معينة ضمن عدة عصبيات في الداخل (ضمن المجتمع) إلى عصبية موحدّة للداخل تقف في مواجهة أو إلى جانب عصبيات الخارج. يستوي في ذلك أن تكون هذه العصبية المجتمعية على مستوى الوطن العربي (قومية عربية) أو على مستوى قطر عربي معين (قومية قطرية). ونجد أكثر معتنقي هذا المفهوم بين المثقفين ذوي المناهل التراثية (جمال الدين الأفغاني مثلاً) وبين عامة الناس.

بخصوص المفهوم الماركسي يقول الكاتب: "إن النظرية الماركسية القائلة إن الأمة مقولة تاريخية لعصر الرأسمالية الصاعدة هي جزء لايتجزأ من المادية التاريخية. وهي جزء لايتجزأ من المادية التاريخية، لأنها جزء لايتجزأ من نظرية نشوء المجتمع البرجوازي من المجتمع الاقطاعي وبالصراع معه. والمقصود إذن أوروبا ونموذج تطورها. عيانياً، هذا يتفق (ونكاد نقول بمقدار ١٠٠٪) مع تاريخ فرنسا وانكلترة (ص٣٢٣). هذا يعني أن هذه النظرية لاتنطبق على الشرق. ويشير الكاتب إلى "أن الماركسية الستالينية المحلية (وأحياناً الاوروبية، الفرنسية والسوفياتية) أرادت أن تسحب هذا المخطط... القومي

الاوروبي على الشرق (الحاضر): العرب، فيتنام، افريقيا الغربية. وهذه العملية جزء من العملية الأوسع ـ سحب المخطط التطوري الاوروبي المعمّم (تعاقب المراحل الاجتماعية الستالينية) على الشرق تكثفّها وتجسّدها وترفعها إلى أس٢. وهي في رأينا خطيئة مميتة، في عصر الصدام بين الشعوب والامبريالية، عصر الماركسية اللينينية". (ص٣٢٤). ويتعاطف الكاتب مع ماوتسي تونغ، عندما يؤكد عراقة الأمة الصينية (وشعب هان)، "دون التفات إلى نظرية ماركس ـ لينين عن الأمة كمقولة تاريخية لعصر البرجوازية الصاعدة، والتي هي جزء أساسي من "مخطط" المادية التاريخية الذي يجرّد ويلخّص ويعمم علمياً التاريخ الاوروبي، وهو المخطط الذي وسّعه ستالين في عملية تعميم تتعدّى حدود الموضوع لامبرر ولا سابق لها في تقاليد الماركسية ـ اللينينية" . فيعتبر خروج ماوتسي تونغ على شمولية نظرية ستالين في الأمة، "عودة صريحة معلنة إلى تأكيد الحدود التاريخية الاوروبية لـ "النظرية القومية" الماركسية، كجزء من عودة صريحة أو ضمنية إلى منهج المادية التاريخية وتعاليم ماركس وانغلز ولينين"(ص ٣٥٨).

كذلك ينتقد الكاتب المفهوم البورجوازي للقومية، فيقول : "إن قسماً من الفكر القومي العربي قد واجه هذه الخطيئة (في نظرية ستالين–ب ع) بنوع من الصوفية القومية: الأمة العربية ليست بنت التاريخ، بل بنت الطبيعة، إنها أمة "أصلية" . (وهذا يشبه ماقاله فيخته عن الأمة الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر)... وهذا الشطح المثالي احتجاج قاصر على عملية السحب "الماركسية" القاصرة هي أيضاً... غير أن قسماً من "الفكر القومي" العربي لم يخشَ من القيام بعملية سحب معاكسة: فكل الامم متساوية، تصعد وتهبط، ولكنها دائماً موجودة: كان هناك دائماً فرنسيون وايطاليون وانكليز وعرب وفرس وصينيون وهيلّين" . (ص ٣٢٤/٣٢٥). ونقرأ في كتاب الياس مرقص عن

ساطع الحصري : "المثالية تشويه جوهري قوامه الانفصال والانشطار والتباعد بين الفكر والواقع، بين الذات والموضوع. غير أن هذا الانفصال والانشطار والتباعد ينبع من الواقع الموضوعي نفسه. والفكر القومي البرجوازي يتفق إلى حد كبير مع الحركة القومية المحلّقة فوق الطبقات "الزائفة"، المدّعية الصفة اللاطبقية، أي مع الحركة القومية كما تريدها البرجوازية القومية. المغزى النظري والعملي لهذا التشويه هو إخراج الانتاج وعلاقات الانتاج والطبقات من التاريخ القومي، لصالح اللغة، الظاهرة اللا طبقية،القومية، شبه-السرمدية"(٢٧).

أما المفهوم التراثي (الخلدوني) للقومية فلا يأتي الكاتب على ذكره، ربما لأنه لم يبرز على سطح الحياة السياسية والفكرية العربية في الخمسينات والستينات (رغم أنه سابق في الوجود). غير أن لهذا المفهوم دعاة ليسوا قلة، إنما تلتبس فكرتهم القومية بالفكرة الدينية؛ أقصد أن الاديولوجيا الدينية لديهم تحتوي الاديولوجيا القومية، دون أن تلغيها. وأنصار هذا المفهوم يتفوقون عددياً على أنصار أي من المفهومين الآخرين، تحديداً لأنه تراثي، أي متوارث. ففي حين يكاد يقتصر تواجد المفهومين البورجوازي والماركسي على المثقفين وعموم المتعلمين المسيّسين، نلاحظ أن العامة تعتنق الفكرة التراثية عن الأمة والقومية. ومن البارزين، إن لم يكن أبرزهم، بين المثقفين الذين عبروا في العصر الحديث عن المفهوم التراثي الخلدوني: جمال الدين الأفغاني. في خاطرة عن المسألة الشرقية كتب الأفغاني: "لاتتكون الدول، ولايخلص لها السلطان إلا بقوتين: قوة الجنس، التي تدعو للاتحاد لمغالبة من سواهم، ويكون فيه النعرة والعصبية والانتصار

---

٢٧) الياس مرقص: نقد الفكر القومي-ساطع الحصري، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦، ص ٥٧٦.

لجنسه. وقوة الدين الذي يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة، وتوحيد الوجهة وطلب الغلب بتلك القوة لمن خالفهم فيها. فإذا أخذنا العرب قبل الاسلام، وجدناهم أمة فيها النجدة والبأس والقوة الجنسية. ولكن ماتيسر لها تكوين دولة، ولا قام لها سلطان يجمع الكل. ذلك لأن قوة الجنس توزعت في القبائل، فكانت كل قبيلة تجمع في نفسها من قوة الجنس كتلة صغيرة، تغالب فيها غيرها من القبائل. وعلى هذه الصورة لم ينتفع العرب كأمة من قوتها الجنسية، بل خسرت، لأنها وزعتها بدلاً من أن تجمعها، ووجهتها بنفسها عوضاً من أن تغالب بها غيرها، فكانت قوة الجنس في العرب، على هذه الحال، أشبه شيء بسلاح المنتحر"(٢٨).

من الضروري، بخصوص هذا المقتطف من كلام الأفغاني، الانتباه إلى أن عبارة "جنس"تعني في عصر الأفغاني "الاثنية"(قوم)، وتقابل "العصبية"بجانبها الموضوعي (المادي، كبشر) لدى ابن خلدون (٢٩). هذا يعني : الانتماء الأقوامي، بالتعبير الذي نفضله (العصبية بذاتها باللغة الماركسية). ومازلنا حتى الآن نستخدم رسمياً عبارة "جنسية"بمعنى الانتماء إلى دولة معينة؛ ومن الواضح أنها مشتقة من المفهوم الذي يستخدمه الأفغاني. أما عبارة "العصبية"فتأتي في سياق حديث الأفغاني بمعنى الولاء الأقوامي، أي الجانب الذاتي من العصبية لدى ابن خلدون (العصبية لذاتها باللغة الماركسية).

إذن لم يأخذ الياس مرقص بأي من المفاهيم الثلاثة للأمة والقومية، بل خرج بمفهوم جديد، مستقى من نظرية النمط الآسيوي للانتاج، كما يذكر الكاتب نفسه:

---

٢٨) المسألة الشرقية، في: حصاد الفكر العربي الحديث ـ في القومية العربية، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت ١٩٨٠، ص ١٤٣/١٤٤.

٢٩) انظر كتابنا: نحن والفيردار الحوار باللاذقية ١٩٩٠، ص ٤٠.

"من الواجب عند دراسة أي من المجتمعات "الآسيوية"الواقعية إعطاء المكان المستحق كاملاً للجانب القومي، للبنية "القومية"غير المنحلة في الاقتصاد، نقصد البنية اللغوية السلالية الحضارية" (ص٣٢٢-٣٢٣). "ثمة قاسم مشترك بين الصين والعرب والهند الخ، يميزهم عن فرنسا وانكلتره وايطاليا والمانيا الخ، في هذه "المسألة القومية"، التي يجب اعادة طرحها في ضوء الاسلوب "الآسيوي" ومجمل المنهج الماركسي"(ص ٣٢٣). ويؤكد الكاتب: "ثمة أمة صينية وأمة عربية وأمة فيتنامية قديمة، بل نقول: عريقة. إن مقولة الاسلوب الآسيوي والملاحظات "الشرقية" لماركس وانغلز ولينين تسوّغ كلياً هذا التأكيد. هذا من جهة، ومن جهة ثانية تسمح بادراك الاختلاف مع النموذج القومي الاوروبي ووعي نقاط الضعف في تلاحم هذه الأمم "الشرقية" (ص٣٢٦).

ثم يورد الكاتب نقاط القوة أو الضعف في الرابطة القومية لشعوب الشرق، وهي في كلا الحالين نقاط الاختلاف عن النموذج القومي الاوروبي (انظر ص ٣٢٦. ٣٢٧): أولاً. إن هذا الاسلوب الآسيوي عامل تكوين وحماية لهذه الامم الشرقية إلى جانب وحدة اللغة والأرض والملامح النفسية والحضارة، وبالارتباط معها. ثانياً. لغاتها (يذكر الكاتب اللغتين الصينية والعربية) موجودة منذ تاريخ قديم. وهذا "العناد"للغة يفهم بالارتباط مع "عناد" الاسلوب الآسيوي. ثالثاً. إن التعاون البسيط و"الوحدة العليا"للانتاج الآسيوي والدولة الآسيوية هو نوع آخر من "الحياة الاقتصادية المشتركة"للأمة باعتبارها مقولة للانتاج الاقتصادي، نوع آخر يختلف عن "التكامل الاقتصادي الرأسمالي"ويبقى دونه من حيث التلاحم. رابعاً. دخلت لغات هذه الأمم (يذكر الكاتب مرة اخرى فقط اللغتين الصينية والعربية) في عمليات

تفرع لساني لفظي. خامساً. تحمل أمم الشرق في أحضانها وعلى تخومها (الجغرافية والتاريخية) أقليات متنوعة: قومية وشبه قومية وسلالية ودينية ومذهبية، بخلاف النموذج القومي الاوروبي. سادساً. إن عالم الهند ليس فقط عالماً من "العوالم الانتاجية الصغيرة" المغلقة على نفسها، بل هو أيضاً عالم من الاجناس واللغات والقوميات في اطار الوطن الهندي والحضارة الهندية. إن الهند يمكن أن تمثل الطرف الآخر، المقابل المعاكس، لنموذج التاريخ القومي الاوروبي.

يفهم من هذا الكلام أن لكل من أوروبا والشرق نموذجاً للتكون القومي يتناسب مع نموذج كل منهما في التطور الاجتماعي الاقتصادي. فلاوروبا (الغربية) نموذج في التكون القومي ، ترافق مع تطورها التاريخي من النمط الاقطاعي إلى النمط الرأسمالي. ولشعوب الشرق نموذج في الوجود القومي متوافق مع نمط انتاجها الآسيوي. ولاشك أن هذا الرأي تكمن وراءه نظرة ثنائية واضحة الى التاريخ، لايغيّر من ذلك أن الكاتب نفسه يرفض هذه النظرة بصرامة وبالاسم كما بينا من قبل.

ويدعم الكاتب نظرته القومية بأقوال ومواقف لماركس وانغلز ولينين وستالين وماوتسي تونغ. من ذلك بخصوص العرب يستشهد برسالة انغلز إلى ماركس المؤرخة في ١٨٥٣/٦/٦، والتي جاء فيها : "إن طرد الأحباش حدث قبل محمد بزهاء ٤٠ سنة، وكان بشكل واضح، الفعل الأول للشعور (الوعي) القومي العربي المستيقظ، الذي حركته من جهة غزوات الفرس من الشمال التي اندفعت إلى مكة تقريباً.... إلا أنه يبدو لي أن الأمر يحمل طابع ردة بدوية ضد فلاحي المدن المتحضرين ولكن المنحلين الذين أصبحوا في ذلك الوقت جدّ منحطين في دينهم، وهو خليط من عبادة للطبيعة مفسدة ومن يهودية ومسيحية

مـفسـدتين"(ص٢٤٦) (٣٠). هذا الشـاهد يذكـرنا ثانيـة بابن خلدون ونظريته. وما هذا الذي يسميه انغلز "شعوراً قومياً"عـربياً (علماً أنه يمكن ترجمته أيضاً "شعوراً وطنياً") إن لم يكن العصبية العربية التي أثارها غزو الاحباش لقلب الجزيرة واستهدافه مكة والكعبة الشريفة؟.

بعد كل ماتقدم عن مفهوم القومية لدى الياس مرقص والمستقى كمايقول. من نظرية النمط الآسيوي للانتاج، لايبدو لنا هذا المفهوم واضحاً إلا كحالة وسط بين المفهومين الاوروبي الستاليني والبورجوازي العـربي. وهذا غير كاف. لذلك علينا أن نطرح السؤال من جديد: ماعلاقة نمط الانتاج الآسيوي بالتكون القومي في الشرق؟ أعتقد أن الكاتب قصد أن السلطة المركزية في هذا النمط ، باعتبارها الوحدة الجامعة، هي الأرضية المناسبة للتكون القومي، خلافاً للنمط الغربي العبودي والاقطاعي. هذا لايعني أن المركزية وحدها كافية. فإذا صح أن النمط الاقطاعي نسبياً لامركزي الطبيعة، فان النمط العبودي يتسم هو الآخر، إلى حد بعيد كالآسيوي، بالمركزية. بتقديري إن الأرضية التكوينية تتمثل بنوع معين من المركزية، تتمثل تحديداً بالوحدة الجامعة. هذه المشاعة الجامعة يفتقدها النموذج الغربي، اذ تحلّ محلها هيئة الاسياد أو الاقطاعيين الذين يملكون ويتسلطون على مشاعات ذلك النموذج. المشاعة (الآسيوية) المركزية تجمع كسلطة سياسية وعسكرية واقتصادية ماتقدر أن تجمعه من المشاعات الافرادية من حولها. غير أنه ليس هناك ضرورة تجعلها تقف عند تخوم المشاعات التي لاتشترك معها بروابط. وثيقة من حيث الجغرافيا واللغة والنسب (الأصل المشترك) والأعراف والعقيدة والمصالح

---

٣٠) انظر نصّ الرسالة أيضاً في: مراسلات ماركس/انغلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق ١٩٨١، ص ٨٧/٨٨.

الاقتصادية الخ، سوى أن تكون وحدة جامعة اخرى ذات قوة كافية للتوازن عند هذه التخوم بالضبط. وهذا مستحيل. إذن، عندما تقوم مشاعة مركزية ، فإن قيامها عموماً وبصورة نسبية أقرب إلى أن يتحقق بالجمع بين مشاعات ترتبط أصلاً بأوثق الروابط المذكورة، مع احتمالات ليست ضعيفة لأن تنضم مشاعات نسبياً ضعيفة الارتباط، ولأن تبقى خارجاً مشاعات نسبياً قوية الارتباط. هكذا نرى المظلة المركزية في العالم الآسيوي، خلافاً للمظلة الاوروبية (وخاصة الاقطاعية)، تحفظ وتحمي إلى حد بعيد الروابط الجامعة بين المشاعات وتهيء أرضية مناسبة إلى حد معين لتكون قومي لاحق. والغريب أن الكاتب ،رغم ذلك، يعتبر التكون القومي الشرقي أضعف تلاحماً من التكون الغربي.

مع ذلك مازال حوارنا مع الكاتب ينحصر في الشروط اللازمة، إنما غير الكافية، لتكوين أمة بالمفهوم الحديث. باللغة الماركسية نستطيع القول، إن الامة العربية قد تكون وُجدت "بذاتها "قبل العصر الحديث، أي موضوعياً من حيث الأرض واللغة والثقافة... الخ ضمن حدود الامبراطوريات الاسلامية منذ الدولة الاموية (او قبلها) وانتهاء بالدولة العثمانية، لكنها لم تتواجد "لذاتها"، أي كوعي للذات القومية، قبل القرن الماضي. الاديولوجيا كانت دينية، وهوية العرب كانت اسلامية قبل أي شيء . وما زالت أثار ذلك باقية، تتجلي في منافسة العصبية الدينية (والطائفية) للعصبية القومية، كما تنافسها عصبيات اقليمية وعشائرية وسلالية...الخ. بلغة ابن خلدون يمكن القول، إن العصبية العربية كانت تنضوي تحت جناح العصبية الدينية. وعندما تراخت الرابطة الدينية، بتأثير تسلط واستغلال الغرباء للعرب باسم الدين المشترك، وبتأثير الاحتكاك مع الغرب: من جهة الاستعمار، ومن جهة اخرى التطورات الثورية الحديثة، التي بدأت في أوروبا ثم

اجـتـاحت الـعـالم، والتي اتسـمـت بالعلمنة والـعـقلنة والدُنيـوه والمكننة والدَرْهـمـة، برزت الـعـصـبـيـة الـعـروبية والـعـصـبـيـات المذكورة الاخـرى (الكامنة أو المغطاة). أصبح الواقع مناسـباً، بل داعـيـاًوحـافـزاً، لأدلجـة هذا الانتماء وهذه العصبية وتحزيبهما، وبالأحرى : لاعادة بناء الوعي بالانتـمـاء القـومـي أو الوطني وتدعيم الولاء له فكرياوعـاطفيـاً وتـنظيم وجَمْهرة العمل في سبيله.

هـذا الـربط بين الانتماء وأدلجـة الانتمـاء إياه للوصـول إلى الـقـومـيـة لم يقم به الكاتب، لذلك جاءت مـحاولته الرائدة في ايجاد مفهوم جديد للقومية غيـر مكتملة، أو لنقل: مـازالت تعـاني من ثغـرات، فتعدّ منطلقاً لمفـهـوم وليسـت مـفـهـوماًبعـد. ربمـا كـان نجح فـي هـذه المحـاولـة، بغض النظر عن قـبـولنا أو رفضنا لهـا، لو أنه جـمـع بين المفـهـومين المـاركـسـي والتـــراثي (الخلدوني)، أي لـو اســتــفـــاد من نـظرية ابن خلدون فـي العـصـبـيـة. لكن هذا لايعني أن الكاتب لم يتـأثر بالمفهوم التراثي، بصـورة مباشـرة أوغيـر مبـاشـرة. من دلائل ذلك حديثه عن دور قـريش والاسـلام في توحـيـد الـعـرب، واسـتـشـهـاده بانغلز بخـصـوص الشـعـور الـقـومـي الـعـربي... عـلى كل كـان يفـتـرض بالكاتب كمـاركـسي أن يتبـنـى فـي ذلك الوقت المفهوم الستـاليني السـائد. لكن العين النـافـذة للكاتب، وهـي عين مـاركسيـة شـرقية، رأت مـا لم يره أحد قبله من المـاركسيين العـرب.



أخيـراً نـتـوصل من هذه الدراسـة إلى أن اليـاس مـرقص قـد عـرض وشرح بشكل نصوصي أمين آراء ماركس وانـغلز بخصوص تـاريخ الشـرق الاجـتـمـاعي الاقـتـصـادي، وخـصـوصـاً نظريتـهـمـا حـول نمط الانتـاج الآسيوي. كـان هو أول من قـام بهذه المهمـة الفكرية بين كـتـاب الـعـربيـة. وقـد الـتـزم الكاتب بكتـابات مـؤسـسـي المـاركـسـيـة لدرجـة أنه جـمـع في

عرضه وشرحه عدة نظرات متباينة إلى تاريخ الشرق ونمط انتاجه؛ وبالأخص تنازعته نظرتان: أحادية معدّلة (توحيدية) يندرج بموجبها النمط الآسيوي كحلقة ضمن سلسلة التطور الاوروبي، المعمّم ستالينياً على العالم ، وثنائية ترى التطور العالمي يسير على خطين اثنين لايلتقيان إلا بهيمنة الرأسمالية على الشرق. وإذا كان ماركس وانغلز قد طوّرا أو عدلا أو غيرا على مدى ثلاثين أو أربعين سنة من عملهما الفكري ،هنا وهناك، إلى هذا الحدّ او ذاك، في آرائهما، فان الكاتب بتأثير النصوصية قد جمع ضمن دفتي كتابه مجموعة هذه الآراء دون اعتراض. لهذا استغرب شخصياً اتهام الكاتب إبان خلافه مع الحزب الشيوعي بأنه خرج عن الماركسية، ولا أجد تفسيراً لذلك أقرب من الظن بأن أولئك الذين اتهموه ماكانوا على اطلاع كاف على ماركس والماركسية. كان عليهم أن يتعلموا منه!. ربما قدّم الكاتب في هذا الاطار اضافة واحدة، وهي النظر الى التاريخ العربي الاسلامي باعتباره حالة وسطية بين النمطين الشرقي والغربي، ومع ذلك ليس دون الرجوع إلى الاستاذين الماديين التاريخيين. والمأخذ الكبير عليه هنا هو أنه لم يستفد من المصادر المحلية، أي أنه لم يرجع إلى التراث الفكري العربي، وفي مقدمته تراث أبي يوسف وابن خلدون والمقريزي وغيرهم.

كان أبرز ما رآه الياس مرقص في النموذج الشرقي هي الركودية، مقابل الديناميكية في النموذج الغربي. تعود هذه الركودية، برأيه أو بتفسيره، إلى الطبيعة الاكتفائية للمشاعات الشرقية، في حين تتأتى الديناميكية الغربية من خلال الملكية الخاصة. إذ ذاك غابت عن عين الكاتب أهمية الحيازة الخاصة، وتناقض الركودية مع الدور الفعال للتجارة في الاقتصاديات الشرقية، كما لاحظ هو نفسه مع ماركس. بالاضافة الى أنه يقارن النموذج الشرقي بالرأسمالية، ويعمّم نتيجة هذه المقارنة على كامل تاريخ الشرق والغرب، فيظهر من خلال النمط

الرأسمالي أن النمطين العبودي والاقطاعي أرقى حضارياً من النموذج الشرقي، لمجرد أنهما قادا إلى الرأسمالية. هذا رغم أنه، خلافاً لذلك، رأى مع ماركس أن النمط الشرقي أقدر على التطور إلى الاشتراكية.

بناء على فكرة الركود الشرقي قيّم الياس مرقص دور الاستعمار في المحصلة الأخيرة تقييماً ايجابياً، من حيث أنه ـ رغم كل جرائمه ـ حرّك الركود الآسيوي وثوّره ضد هياكله العفنة، وحتى ضد الاستعمار وضد الرأسمالية نفسها. في ذلك اعتمد الكاتب كالعادة على نصوص لماركس وانغلز، لكنه لم يكتشف أنهما فيما بعد غيّرا رأيهما جذرياً، بل وأنهما في النهاية فقدا الامل بالرأسمالية من أساسها. كما أنه استرشد في موقفه الفكري هذا بمفهوم إشكالي للتقدم.

أما أهم مساهمة لالياس مرقص في هذا المجال فهي محاولته من خلال نظرية النمط الآسيوي تطوير مفهوم للقومية يتوسط الفهم الأوروبي الماركسي والفهم المثالي العربي للقومية. غير أن هذا المفهوم الجديد بقي يعاني من ثغرات؛ ربما كان الكاتب تمكن من سدّها لو أنه استفاد من التراث الفكري العربي، أقصد نظرية العصبية في المقام الأول. على كلٍّ لم يدّع الكاتب أنه توصل في هذه النقطة أوغيرها مما بحثه أو ناقشه إلى أجوبة نهائية، بل إنه طرح مراراً أسئلة عديدة، رآها جديرة باهتمام وجهود المفكرين العرب. وهي مازالت تحظى بهذه الجدارة بعد رحيل الكاتب. وكما كان الياس مرقص رائداً في نقل النظرية الآسيوية إلى العربية وتبنيها ضد التعاليم الستالينية المهيمنة وقتذاك، كذلك وبالارتباط مع ذلك كان رائداً في الجمع الخلاق بين الماركسية والقومية العربية. وكان حظه مثل أي رائد صادق شجاع أن اعتبره الشيوعيون قومياً، والقوميون شيوعياً. فمانال حظوة حقيقية لاهنا ولاهناك. لكنه كان مخلصاً لقناعاته، زاهداً بمثل هذه الحظوات.

حزيران ١٩٩٣

نظرية الاقطاعية الشرقية لدى نايف بلوز

في مساهمته الصغيرة، إنما الهامة جداً ، يرى نايف بلوز(١) أن الحضارة العربية الاسلامية شقت طريق النماء والازدهار في اطارما يُعرف ب " الاقطاعية الشرقية". وقد هيمنت العلاقات الاقطاعية في بلدان الخلافة (العربية الاسلامية) من القرن الخامس حتى مطلع القرن العشرين. هذا يعني أن الكاتب يعتبر أن العلاقات الاقطاعية قد هيمنت قبل قيام الدولة العربية الاسلامية بقرنين، وبالتالي فهي متزامنة مع التطورات الاوروبية، بل ومرتبطة بها في أحد جانبيها: "إن تطور الاقطاعية في الشرق، قبل الاسلام وفي زمن الخلافة كان ثمرة

◆) نشرت في مجلة: الفكر الديموقراطي (قبرص)، العدد ٦، ربيع ١٩٨٩، ص ١٤١ ـ ١٥٥. وقد أغفلت المجلة نشر حواشي الدراسة.

١) نايف بلوز: بعض الملامح الحضارية للاقطاعية الشرقية في ظل الخلافة العربية، في دراسات عربية، العدد ١، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٢، ص ٤ ـ ٢١.

لتفكك العلاقات البطريركية الآسيوية من جهة ونتيجة لانهيار علاقات العبودية الرومانية المتطورة من جهة ثانية" (ص ٥). مع الانتباه إلى أن الكاتب يحدد بداية عملية الانتقال إلى العلاقات الاقطاعية في العالم بالقرن الثالث قبل الميلاد وذلك في طريقين: في بعض البلدان بعد انهيار نظام العبودية الروماني، وفي بعض البلدان الاخرى بعد تفكك العلاقات البدائية البطريركية. بذلك يتناول الكاتب الامر جغرافياً، أي يتحدث عن البقعة الجغرافية التي تكونت عليها الحضارة العربية الاسلامية، بينما نحن نميل إلى الانطلاق من منبع هذه الحضارة (الجزيرة العربية) والتوسع معها على بقية العالم العربي. فالتشكيلة الاجتماعية العربية الاسلامية لم تكن وليدة البيزنطية والساسانية، مهما تكن قد تأثرت بهما أو ورثت من تركتيهما. ومع ذلك، لاالامبراطورية الساسانية ولا الامبراطورية البيزنطية كانت عبودية، وبالتالي لايمكن أن تكون الدولة العربية الاسلامية ثمرة لانهيار العلاقات العبودية. من ناحية أخرى شرعت ما يسميها الكاتب "اقطاعية شرقية" بالزوال مع دخول الاستعمار الغربي إلى هذه المنطقة، أي منذ القرن التاسع عشر، وخاصة منذ نصفه الثاني.

يرى نايف بلوز أن خصائص الاقطاعية تختلف من بلد لآخر، لكن "ثمة ملامح مشتركة للبنية الاقطاعية ولتطورها في معظم البلدان الآسيوية والشرقية وملامح مشتركة لبنية الاقطاعية الغربية". هو يؤكد إذن على وجود نوعين من الاقطاعية: اقطاعية شرقية، واقطاعية غربية، علماً أن الاقطاعية عموماً تتميز في نظره بـ:

١ - زراعة الارض هي وسيلة الانتاج الاساسية.

٢ - ملكية الارض الزراعية لاتعود لمن يزرعها بل لأسياد يعرفون بالاقطاعيين.

٣ - تقوم بين هؤلاء الاقطاعيين والفلاحين الذين يعملون في الارض

علاقات الاستثمار الاقطاعي فيقدم الفلاح لهؤلاء ريعاً اقطاعياً لقاء تصرفه بالأرض. وهذا الريع الاقطاعي هو فائض الانتاج الذي يُقدَّم للاقطاعيين، ويظهر بأشكال أساسية ثلاثة: ريع العمل أو السخرة، الريع العيني أو الفريضة العينية، الريع النقدي أو الفريضة النقدية (ص ٤ ـ ٥). من خلال هذا العرض لميزات الاقطاعية بصورة عامة وبالمقارنة مع ماسيأتي من ملامح الاقطاعية الشرقية، يظهر أن الكاتب يعتبر الاقطاعية الاوربية هي النموذج الاقطاعي، وبالتالي تكون الاقطاعية الشرقية ـ كما نستنتج ـ حالة خاصة متفرعة عن الحالة العامة المتمثلة في الاقطاعية الاوربية الغربية.

كما يبدو، يميل نايف بلوز مع بعض الباحثين "إلى اعتبار الاقطاعية الشرقية تطوراً لاحقاً لطراز الانتاج الآسيوي الذي تتحدد به ملامح المجتمع الطبقي الباكر في الشرق". فطراز الانتاج الآسيوي هو " أول مجتمع طبقي عرفته البشرية"، "هو تشكيلة اقتصادية للمجتمع نشأت في أعقاب انحلال المجتمع البدائي، بل في احشائه". الاساس الاقتصادي له "هو الجماعات الريفية الحرة التي تملك الأرض ملكية عامة مشتركة" (ص٥). على هذا الاساس يكون نمط الانتاج الآسيوي في نظر الكاتب مرحلة انتقالية من المجتمع البدائي البطريركي إلى المجتمع الاقطاعي الشرقي: " لقد نشأت في الشرق مع ظهور التمايز الاجتماعي وفي قلب علاقات الانتاج الآسيوي "سلطة عليا" أخذت تشرف على الجماعات الريفية. وكانت هذه السلطة بمثابة دولة تنفذ مهمات مركزية مشتركة لهذه الجماعات مثل فتح الترع والاقنية وتنظيم مجاري الانهار وقيادة الحرب الخ... لقد تحولت هذه السلطة المركزية إلى سلطة طبقية مستبدة Despotie وتحول موظفوها إلى طبقة مستثمرة" (ص ٥/٦). "والاقطاعية الشرقية قد اتصفت بالاعتماد على الري الاصطناعي

وبوجود بقايا عبودية، كما اتصفت بوجود بعض خصائص الجماعة الريفية البطريركية التي ظلت قائمة في قلب العلاقات الاقطاعية والتي تكيفت أكثر فأكثر مع اسلوب الاستثمار الاقطاعي". بالمقابل فان الاقطاعية في الغرب "نشأت وتطورت قبل كل شيء بعد تفكك علاقات العبودية في المجتمع الروماني" (ص٦). إذن، ليس هناك مرحلة عبودية شرقية، وإن كانت قد وجدت إلى جانب الجماعات الريفية الحرة بدايات للعلاقات العبودية، إنما منزلية بالدرجة الاولى (نتيجة الحروب والديون)، كما وُجدت في الوقت نفسه علاقات تبعية اقطاعية أو شبه اقطاعية. غير أن الكاتب يقرر بعد ذلك، أنه "بصورة عامة كانت الحاجة إلى العبيد في الشرق أكثر منها في الغرب" (ص ٧). وهنا نجد ثغرة، فالقنانة (الاقطاعية الغربية) تتضمن عنصراً عبودياً أساسياً، بل هي "عبودية الأرض". فإذا كانت الحاجة إلى العبيد في الشرق حاجة خدمية، فانها في الغرب كانت حاجة انتاجية وخدمية.

هكذا عاد نايف بلوز فألغى الأصل العبودي المتخيَّل للتشكيلة العربية الاسلامية. وهذا يقودنا إلى التساؤل عن مدى صحة تسمية "الاقطاعية الشرقية"، مادامت التشكيلة المذكورة بأصلها الآسيوي تختلف نوعياً عن التشكيلة الاقطاعية عموماً أو الاوروبية ذات الأصل المشاعي أو العبودي. بغض النظر عن ذلك، هل نفهم من الكاتب أن الطراز الآسيوي يقابل المرحلة العبودية في أوربا وأن الاقطاعيتين الشرقية والغربية متزامنتان؟ أم أن الاقطاعية الشرقية تغطي زمنياً مرحلتي العبودية والاقطاعية الغربيتين؟ هذا ليس واضحاً من النصّ الذي بين أيدينا. ثمة جملة غامضة ترجح الاحتمال الثاني: "وحين أصبحت علاقات العبودية أوالاقطاعية أساسية وحاسمة دخل المجتمع ككل إما في مرحلة العبودية (المجتمع الروماني) أو في مرحلة الاقطاعية (الاقطاعية الشرقية)" (ص٦). إذا صح تخميننا، عندئذ

يكون "طراز الانتاج الآسيوي"، برأي الكاتب، مرحلة انتقالية من المجتمع المشاعي (اللاطبقي) إلى المجتمع الطبقي الشرقي (وهوالاقطاعية الشرقية). وهذا التفسير يتفق مع تعبير "البطريركية الآسيوية" الوارد ذكره على لسان الكاتب سابقاً، كما يوضّح المقصود ب. "المجتمع الطبقي الباكر في الشرق". عندئذ يكون طراز الانتاج الآسيوي هو طراز انتاج المجتمع العربي الجاهلي.

يرسم نايف بلوز ملامح الاقطاعية الشرقية فيذكر أولاً "ملكية الدولة (أوالخليفة) الاساسية للأرض والماء وما يرتبط بذلك من اعتماد على الري الصناعي". من هنا مركزية الدولة الاقطاعية؛ وهذا الملمح هو "استمرار اقطاعي للسلطة المركزية في طراز الانتاج الآسيوي"(ص٦). كذلك يعد الكاتب "ضرورة الري الاصطناعي" من العوامل التي تخضع لها الاقطاعية الشرقية (ص٧). على أنه إلى جانب الملكية المهيمنة لدولة الخلافة "نشأت الى جانب ملكية الدولة للارض اشكال اخرى لملكية الارض (ماعرف آنذاك بالملك والوقف والاقطاع)"(ص٧). ونود أن نضيف الملكية المشاعية، وهي ملكية القبيلة أو القرية أو السلالة ككل، وتختلف جوهرياً عن ملكية الدولة أو الاقطاعيين أو الافراد أو الاوقاف. وسوف نرى الاهمية القصوى التي يعطيها الكاتب لملكية الدولة ولوظيفتها الاقتصادية المتمثلة في صيانة وسائل الري الاصطناعي، والقيمة الايجابية التي يجدها في مركزية الدولة عموماً، على النقيض من كثير من المؤلفين الذين رأوا في ذلك تحديداً أصلاً "للركود الآسيوي".

ثمة علامة فارقة أخرى للاقطاعية الشرقية يجدها بلوز في "سيطرة الريع العيني وغياب ريع العمل " (ص٧). غير أن الكاتب يساوي بين ريع العمل والسخرة، في حين أن "الاقطاعية الشرقية" قد عرفت جيداً السخرة، وان اختلفت أشكالها وقسوتها على الفلاح بين

عهد وآخر. أما ريع العمل بمعنى قوة عمل الفلاح المبذولة على الأرض المخصصة بكامل جنايتها للاقطاعي(٢) ، فهذا لم يعرفه الشرق الاسلامي. في الملمح الرابع يساوي الكاتب بين الضريبة والريع العقاري، فيقول: "إذا كانت الدولة هي المالك الأساسي للأرض فالضريبة التي تجبيها الدولة تتطابق مع الريع الاقطاعي" (ص٧) . هذا صحيح جزئياً فقط. فالضريبة غير الريع العقاري. الريع العقاري في دولة الخلافة هو الخراج الذي يمثل - حصة المالك (الدولة). أما الضريبة على الأرض فهي العشر، وثمة ضرائب أخرى. بهذا الصدد نقرأ لدى جرجي زيدان: "وهكذا كان شأن الأرض في الممالك القديمة، فالأرض للملك والأهالي إنما يتمتعون بريعها وللحكومة حصة من ذلك الريع وهو الخراج" (٣) . وقد تبع خطأ التسوية بين الضريبة والريع

---

٢) انظر بهذا الخصوص مقدمة رودني هلتون لكتاب: الانتقال من الاقطاع إلى الرأسمالية، ترجمة عصام خفاجي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٩، خاصة ص٣٢ وما بعد.

٣) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، المجلد الأول،دار مكتبة الحياة، بيروت (دون تاريخ)، ص ٢٢٣. تتكون موارد بيت المال في أيام العباسيين مما يلي: الصدقة أوالزكاة، الجزية، الخراج، المكوس، الملاحات والاسماك، أعشار السفن، أخماس المعادن (أي المناجم)، المراصد (الجمارك)، غلة دار الضرب، المستغلات، ضرائب الصناعةوغيرها. انظر جرجي زيدان، المصدر السابق، ص ٣٢٤ - ٣٢٥. وتعتبر ضريبة الارض العشرية زكاة. ولأن الخراج والعشر من طبيعتين مختلفتين،المورد الأول حصة المالك والمورد الثاني ضريبة، فانهما يجتمعان. انظر بهذا الشأن: كتاب الاموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هراس، منشورات مكتبة الكليات الازهرية ودار الفكر، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٨١، ص ٨٨ - ٩٥ . انظر أيضاً: عبد القادر زلوم، الاموال في دولة الخلافة، دارالعلم للملايين، بيروت ١٩٨٣ ،ص٥١. وتجدر الاشارة بخصوص الشاهد المأخوذ من جرجي زيدان إلى أن الكاتب يقصد بالريع الخيرات التي تقدمها الأرض، ولا يستعمله بمعنى المصطلح الاقتصادي المتعارف عليه حالياً.

خطأ التسوية بين الشكل الحقوقي للأرض والتابعية الدينية للفلاح: "إن نظام الفرائض المختلفة الذي يخضع له الفلاحون كتعبير حقوقي عن تبعيتهم الاقطاعية يقوم على: ١ ـ العشر للمسلم". (ص ٧) لكن هذا لايكون إلا في حال كون الأرض ليست ملكاً للدولة، أي فقط في حال أن الأرض غير خراجية."٢ ـ الخراج، ضريبة الارض على الذمي وغير المسلم". هذا غير صحيح، الخراج مفروض على الارض الخراجية، بغض النظر عن دين من يعتملها، سواء كان فلاحاً ذمياً أم فلاحاً مسلماً(٤). " ٣-الجزية ضريبة الاشخاص الذميين" (ص٧). وقد نسي الكاتب الاشارة إلى أنه يقابلها الزكاة على المسلم، ولانعني بذلك مساواة الضريبتين.

في حديثه عن ملامح الاقطاعية الشرقية والعوامل المؤثرة فيها يشير نايف بلوز إلى تفوق "الاقطاعية الشرقية" على الاقطاعية الغربية. في هذا القسم المثير للاهتمام والاعجاب معاً من دراسته يبين الكاتب تجليات التفوق الشرقي، ويقوم بشكل مكثف ومعمق بتعليل هذا التفوق، مقدماًبذلك نظرياً إضافة هامة في هذا المجال (٥) يقول الكاتب : "وإذا ماقارنا بين تطور الاقطاعية الشرقية وبين تطورها في الغرب نجد أن الاقطاعية الشرقية في ظل الخلافة قد عرفت درجة في تطور انتاجية العمل أرقى مما عرفه الغرب. ويتجلى هذا الرقي في توسع الانتاج الحرفي وتنوعه وتحسن المنتجات الحرفية وفي اتساع

---

٤) انظر ابن رجب: الاستخراج لأحكام الخراج، دار الحداثة، بيروت ١٩٨١، ص١٤-١٥. انظر ايضاً زلوم، المصدر السابق، ص ٤٨ -٥٠.

٥) ممن تطرق إلى هذه النقطة ايضاً روجيه غارودي، لكنه لم يبحث منهجياً في الاساس النظري لهذا التفوق، بل أعطى فقط بعض الامثلة الملموسة على ذلك. انظر كتاب: في سبيل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس ١٩٧٨.

مجالات التجارة الداخلية والخارجية "والعالمية" .كما يتجلى في بروز الاقتصاد النقدي الذي وجد في تطابق الريع العقاري مع ضريبة الدولة أساساً ثابتاً لازدهاره" (ص٧/٨). ويقول أيضاً :"عرف الانتاج الحرفي والسلعي والاقتصاد النقدي تطوراً ملحوظاً في زمن الخلافة. ولقد وجدت المدن الشرقية التي تطورت في الماضي مجالاً للتفتح والازدهار، بل إن بقاء المدنية وازدهارها ونشوء مدن جديدة كان سمة من سمات الاقطاعية الشرقية زمن الخلافة" (ص٧) . هذا نابع من ريفية الاقطاع الغربي ومدينية الحضارة العربية الاسلامية، إذا صح هذا التعبير. أقصد بذلك أن الريف كان خاضعاً للمدينة في الشرق، بينما كانت المدينة هي الخاضعة للريف في مجتمع الاقطاع الغربي.

كما ذكرنا، كان أهم ماقدمه نايف بلوز في الدراسة التي بين أيدينا هو تبيان الأسس التي قام عليها التقدم الاقتصادي العظيم للدولة العربية الاسلامية. وفيما يلي سنحاول استخلاص هذه الاسس واعادة تبويبهاوصياغتها :

أولاً - المركزية:" ان دولة الخلافة قد عززت دعائم المركزية الاقطاعية التي لعبت فيها ملكية الدولة دوراً حاسماً والتي وحّدت الشرق فعلاً فورثت الحضارات والمدن القديمة وقضت على الفوضى والتمزق الاقطاعيين السابقين. وقد ظلت الخلافة عاملاً مهماً في تطور القوى المنتجة في كل الفترة التي كانت فيها قادرة على تثبيت دعائم المركزية والتغلب على الميل إلى البعثرة والتجزئة الاقطاعية" (ص١٤). وإذا كان سمير أمين يجد في هذه المركزية عند حد معين سبباً في الركود ثم التخلف، فان بلوز يعطيها قيمة مطلقة، كما فعل أيضاً طيب تيزيني. وسنعود إلى هذه النقطة.

ثانياً - النظام الخراجي: "... العمل (العمل المنتج) هو مبدئياً أساس الملكية الفعلية أو على الأقل أساس حق التصرف بها ... إن

الفلاحين الأحرار كانوا يتصرفون بالأرض كأنها ملك لهم لقاء دفع الضريبة عنها، أما المالك الأعلى فهو الدولة الممثلة الله والجماعة"... "الانتاج المادي الزراعي كان لايناط بعبيد يملكهم سيد العبيد بل بفلاحين أحرار، مبدئياً وشخصياً، وتتفاوت نسبياً درجة خضوعهم وتبعيتهم للمالك الاقطاعي (الدولة، الفرد) بتفاوت التعبير المالي الضريبي عنها (مقدار الخراج والجزية الخ...)"... "وثمة دائماً مجال مفتوح لتبديل الضريبة بضريبة أخرى وتبديل علاقة التبعية الاقطاعية بعلاقة تبعية اخرى ذات شروط أفضل (أو أسوأ) أو بعلاقة يختفي فيها في الظاهر الخضوع الاقطاعي. وإذا كان هناك تطابق بين الضريبة والريع الاقطاعي فقد كان دخول الفلاح في الاسلام واسطة تنقلب معها علاقة الخضوع الاقطاعي الظاهرة إلى علاقة جديدة ينتظم فيها المؤمن الجديد عضواً حراً تماماً في داخل الجماعة الاسلامية وتحل محل الخراج والجزية غير المحدودين ضريبة العشر فحسب، وهكذا تبلغ علاقة الاستثمار الاقطاعي حدها الادنى آنذاك. ان الدخول في الاسلام يمثل بهذا المعنى هزاً وضعضعة لعلاقات التبعية الاقطاعية... هذه المرونة في تحديد وضع الخضوع الاقطاعي تختلف كلياً عن علاقة العبودية الثابتة حيث لاتجد في الظروف العادية امكانية للانتقال من حالة العبودية إلى الحرية" (ص ١٤ ـ ١٥).

لقد أصاب بلوز في أن النظام الخراجي أرقى من العبودية، ونحن نضيف أنه أرقى من الاقطاع أيضاً، من حيث أنه أقدر على تطوير القوى الانتاجية: فلاحون أحرار نسبياً يعتملون أرضاً يتصرفون بها بتفويض من الدولة المالكة لقاء حصة من الانتاج يقدمونها بهذه النسبة أو تلك. "والواقع أن الملكية الفردية الخاصة التي عرفها مالكو العبيد والأرض والمال في العالم اليوناني الروماني لم تعرف في الاسلام... هذه النظرة... لاتقبل بالملكية مع اساءة التصرف والاستهتار بمصلحة

الجماعة (بل تجيز في مثل هذه الحالة المصادرة)" (ص ١٥). غير أن الكاتب يبالغ في تقدير هذا النظام، إذ أن تقدميته وانسانيته النسبيتين لم تصلا بأي شكل إلى أن يكون العمل المنتج هو أساس "الملكية الفعلية". فالمالك "الفعلي" ليس الفلاح، بل من ينوب عن الدولة (المالكة الحقوقية)، وهم رجال الدولة. وامكانية تعديل علاقة الاستغلال والاضطهاد موجودة فعلاً، ولكن ضمن حدود أضيق بكثير مما يتصور الكاتب. فكما قلنا، لايتغير الوضع الحقوقي للأرض بتغير فلاحها: الأرض الخراجية لاتصبح أرضاً عشرية بمجرد اسلام فلاحها الذمي، كما يظن الكاتب، فالأرض الخراجية ملك للدولة والأرض العشرية ملك خاص. أقصى ما يمكن الحصول عليه مالياً هنا هو الانتقال من دفع ضريبة الجزية إلى دفع ضريبة الزكاة في حال دخل الفلاح الذمي في الاسلام، إلى جانب الارتقاء الاجتماعي النسبي الذي يحققه المسلم الجديد. وعلى أية حال يبقى الفلاح، كما ينوّه الكاتب، "هو المستثمَر والمضطَهد الأساسي في عالم الخلافة" (ص١٥).

ثالثاً - دور المدينة: "... حضارة الاقطاعية الشرقية المركزية لم تعتمد في عصر الخلافة على الزراعة كأساس اقتصادي وحيد، بل اتسمت -كما تبين لنا- بأنها حضارة تجارية أيضاً، يلعب فيها اقتصاد المدينة (الحرفة، الانتاج السلعي، التجارة الخ...) دوراً هاماً" (ص١٥/١٦). ويرتبط دور المدينة المتميز في "الاقطاعية الشرقية" بمركزية الدولة ووظيفتها الاقتصادية. ولاشك أن اقتصاد المدينة أرقى من اقتصاد القرية، يكفي أن تقسيم العمل يكون بالضرورة أكثر قوة ورسوخاً واتساعاً. كما أن المنتجين الحرفيين والتجار يجدون في رجال الدولة وأسرهم مستهلكين من طراز عال ينشطهم ويدفعهم إلى مزيد من التطوير والاتجار مع الخارج. وكان سمير أمين قد بالغ كثيراً في أهمية التجارة ودور التجار على حساب الزراعة والفلاحين. أما نايف

بلوز فانه أعطى لكل من الزراعة والتجارة الأهمية التي تبوؤتها في الدولة العربية الاسلامية. وعلى النقيض من سمير أمين، وجد توافقاً بين تطور الزراعة وتطور التجارة (ص١٢).

رابعاً. الحركية الطبقية: "ان ماكان يميّز العلاقات الاجتماعية في الخلافة حقوقياً وشرعياً ليس التمييز الحاد بين المضطهَد والمضطهِد ولا الفصل الشديد بين العمل والنظر، بل تخفيف الفروق بينهما. فاذا كانت العبودية تقيم حداً فاصلاً بين الحر والعبد، فان الاقطاعية الشرقية قد أضعفت في ظروف ازدهار اقتصاد المدينة إلى حد كبير هذا التمييز الحقوقي الصريح بين الطبقات الاجتماعية الأساسية" (ص١٦). "ومن أهم مايميز البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الحضارة العربية أن تعيين المنزلة أو العلاقات الاجتماعية لم يكن يدل على تحديد مطلق ناجز لمصير الفئات الاجتماعية والافراد. فالفعالية الواقعية التي يمارسها الفرد (بصرف النظر عن أصله الاجتماعي) ماكانت تُفهم كقدر لاردّ له أو كفطرة خاصة أو تحديد لمكانة اجتماعية معينة ثابتة. فإذا كان الانتساب إلى طبقة أو فئة أو مهنة أمراً قبلياً محدداً وثابتاً بصورة نهائية في عالم العبودية اليونانية الرومانية وفي عالم القرون الوسطى الاوروبية التي سادت فيها علاقات الاقتصاد الطبيعي، فان هذه الحدود ماكانت في عالم الخلافة على هذا النحو من التصلب والثبات، بل كانت إلى حدّما سيّالة عملياً وغير محددة سلفاً" (ص١٨).

هذا مايسميه علماء الاجتماع Social Mobility "حركية طبقية"[٦]. وهذه نراها في الدولة العربية الاسلامية أكثر تواجداً منها

---

٦) في كتاب "خير الزاد من حكايات شهرزاد" (دار الحوار باللاذقية ١٩٨٦) تطرقت (في الفصلين السابع والثامن) إلى موضوع الحركية الطبقية في المجتمع العربي الاسلامي، وخاصة على ص ٢٧٩ ـ ٢٨٨.

في الأنظمة الغربية، ليس فقط العبودية التي يركز عليها نايف بلوز، بل أيضاً الاقطاعية والرأسمالية.

لقد أشرنا سابقاً إلى بعض الأسس الاجتماعية الاقتصادية التي تقوم عليها هذه الحركية الطبقية. ويمكن أن نضيف هنا، أن المجتمع العربي الاسلامي لم يكن مقسماً إلى طبقات فحسب، كما افترض نايف بلوز، بل إلى عصبيات أيضاً. كانت سلطة الدولة تقوم على احدى هذه العصبيات أو على التوازن بينها. وهذا كان يجرّ، حسبما بيّن ابن خلدون،إلى تبدلات وتغيّرات في الدولة تصيب حتى السلالات الحاكمة، وهي تغييرات طبقية في نفس الوقت. وقد وصلت هذه الحركية إلى قمتها وانقلبت ايجابيتها النسبية إلى سلبية مطلقة، عندما تحكّم المماليك بالخلفاء (بدءاً باغتيال المتوكل عام ٨٦١م) ثم عندما استولوا أخيراً على سلطة الدولة في مصر والشام لفترة تزيد على قرنين ونصف (١٢٥٠ ـ ١٥١٧). وقد ركّز الكاتب على الحركة الطبقية نحوالأعلى، لكن ماأوردناه للتو، وكذلك ماذكره الكاتب نفسه من امكانية المصادرة للملكيات والثروات، توجه انتباهنا إلى وجود امكانية معتبرة للحركة الطبقية نحو الأسفل.

خامساً ـ اختيار المصير الفردي. تحدثنا أعلاه عن الحركية الطبقية على مستوى الجماعات. وثمة حركية طبقية أيضاً على مستوى الافراد، وهي ماينصب عليه اهتمام علماء الاجتماع البورجوازيين. حول ذلك نقرأ لدى نايف بلوز: "إن ثمة فسحة معينة من الحرية والقدرة على التصرف والتحرك في اختيار المصير الفردي (اختيار المهنة ومكان العمل... الخ). وثمة امكانية للانتقال صعوداً من وضع إلى آخر ومن مكانة إلى أخرى، وذلك حسب الطاقات الخاصة والقدرات الذاتية... إن المهارة الخاصة والبراعة والجد والتحصيل الشخصي كانت تحدد إلى مدى معين مصير الفرد الشخصي

وشخصيته وأحياناً نوع المهنة أوالعمل الذي يمارسه الفرد في التجارة أو الملاحة أو الحرفة الخ... كما تحدد منزلته الاجتماعية وقدرته علي تبديلها. ولايجوز أن يُفهم من ذلك أن الفرد كان قادراً فعلاً وبسهولة على تبديل موقعه الاجتماعي. إلا أن هذا الافق لم يكن اجتماعياً وحقوقياً مسدوداً. فازدهار اقتصاد المدينة في اطار الاقطاعية الشرقية كان التربة الصالحة لتطوير هذه الامكانيات والقدرات الذاتية والحريات والمعارف والعلوم ولخلق الشخصية الاسلامية العربية المتفتحة والفعالة" (ص ١٨).

إن هذه القدرة النسبية على اختيار المصير الفردي تمثل دافعاً قوياً لدى الفرد المعني لتطوير ذاته وتؤدي بالتالي على المستوى الكلي إلى تقدم المجتمع. وقد كانت امكانية الارتقاء الاجتماعي تزداد على العموم طرداً بازدياد قدرات الفرد في المجالات الاقتصادية (وخاصة في التجارة والحرفة المتقنة) والمجالات الثقافية (وخاصة في الآداب والفنون بأنواعها)، إلى جانب امكانية الارتقاء عن طريق البروز في مجال المعارف الدينية المناسبة للسلطة. من طرائف مانقرأه في كتب التراث مما يمسّ هذا الموضوع ماأورده الاصفهاني عن المولى القرشي والمغني ابن سريج: صادف مرة فتية من السلالة الأموية الحاكمة، فتهيّب في البدء من المرور بهم. فلما سمعهم يتحدثون عنه، قويت نفسه ودخل إليهم رغم مظهره الردي، ثم غنّاهم وهو محتقر لنفسه عندهم. فلما طربوا وأبدوا اعجابهم به، تضاءلوا في عينيه إلى أن ساواهم في نفسه. ومازال يغنّيهم وهم يزدادون تعظيماً وتواضعاً له، حتى مثلت له نفسه أنها نفس الخليفة وأنهم خَوَل (عبيد) له، فما رفع طرفه إليهم بعد ذلك تيهاً(٧).

---

٧) كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني، مؤسسة جمال، بيروت (مصور عن طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٧)، الجزء الاول، ص ٣١٠ - ٣١١.

سادساً . ديموقراطية التعليم: "... وينعكس هذا الوضع المتموج غير الثابت بالدرجة الأولى في دور أهمية ديموقراطية التعليم (تعلم القرآن والكتابة والأدب والعلوم الخ) في امكانية تبديل المواقع الاجتماعية وفي توفير شروط ملائمة نسبياً لتطور الحياة الفكرية" (ص ١٨). المدرسة أو الجامعة هي "المسجد"، وهي مفتوحة للجميع من أساتذة وطلبة، بقوة الدين، على ألا يظهر منها ما يهدد النظام والسلالة الحاكمة، علماً أن التعلم والتعليم لم يقتصرا على المعارف الدينية على الاطلاق، وإن كانت هذه المعارف إلى جانب علوم اللغة والأدب والفلسفة تمثل بمقتضى ظروف ذلك العصر مواد المعرفة النظرية الرئيسية. مثل هذه المؤسسة الاجتماعية لم تكن موجودة في الغرب العبودي أو الاقطاعي، وقد لعبت دوراً هاماً في التطور الفكري الاسلامي، كما كانت من مرتكزات الحركية الطبقية.

سابعاً . العقيدة الاسلامية: "لقد وجد المثل الأعلى النظري التأملي" (في العصر اليوناني الروماني) "استمراراً له في الحياة التأملية والرهبنة والقداسة الكهنوتية والتخلي عن النشاط الواقعي والجهود المادية المنتجة في القرون الوسطى في أوروبا. ولكن هذا المثل الأعلى التأملي المنفصل عن الحياة الواقعية لم يكن قادراً في الاسلام على استيعاب طاقة الحياة الفوارة والمطالب الأرضية و حاجات حيازة العالم الواقعي التي تفتحت وازدهرت بقوة في مدن الخلافة الاسلامية"... «ولكن هذا لايعني أن التأمل العقلي لم يعد مثلاً أعلى في الحياة. فما قضي عليه فعلاً هو التعارض المطلق بين العمل والنظر... فالعمل ليس وسيلة فقط لكسب الجنة، بل ذو قيمة دنيوية أيضاً" (ص٢٠). "ان المثل الأعلى في الحضارة الاسلامية والعربية لايتحقق بالانقطاع إلى العبادة والتأمل والنظر، بل بالجمع بين العمل

والنظر" (ص٢٠/٢١). يقول الزمخشري: " فمن أراد أن يكون الكامل فليكن العالم العامل". "هذا هو المثل الأعلى الجديد الذي يكشف عن عمق النزعة الانسانية المتفائلة المتوثبة والمتحمسة التي ليست آثار الحضارة العلمية والعملية المختلفة سوى تعبير عنها وتجسيد لجهودها وطاقاتها" (ص٢١).

ثامناً. اديولوجيا الطبقات التحتية: إن العقيدة الاسلامية هي أرضية اديولوجية قامت عليها اديولوجيات كل من الطبقات الفوقية والتحتية. فالتعاليم الاسلامية لاتعبر إذن بالضرورة عن اديولوجيا الطبقة الحاكمة، وبنفس الوقت فانها يمكن أن تخدم هذه الطبقة. ولو تأملنا فكر الطبقات الفوقية والاديولوجيا التي كانت تنشرها ضمن اطار التعاليم الاسلامية ذاتها أو من خلال العصبيات التي تثيرها وتقويها وترسخها، لرأينا أنها اديولوجيا ارسقراطية فعلاً. لهذا فانني لا أوافق نايف بلوز تماماً على أن "صعود الاسلام قد واكبته نزعة معادية للارستقراطية ولايديولوجيتها" (ص١٤)، بل أرى أنه قد واكبته نزعتان متضادتان تنهلان من نفس النبع: نزعة مساواتية، ونزعة ارستقراطية. والكاتب نفسه يقول: " والتجارة بالذات كانت تعتبر الفعالية الجديرة بالمسلم المؤمن" (ص١٦). فهذه اديولوجيا موجهة أصلاً ضد الزراعة والحرفة، ضد العمل اليدوي. على أن الكاتب أصاب وأحسن بتأكيده على أن الاديولوجيا الرسمية لم تكن وحدها في الساحة: "... إن المنتجين مادياً كانوا قادرين على ممارسة النشاط السياسي وعلى المساهمة في انشاء المعارضة الايديولوجية والكفاح العملي. ولقد كان المضطهدون في ظل علاقات الاقطاعية الشرقية قادرين،بعكس العبيد، على تكوين ايديولوجيا كفاحية مستقلة عن الايديولوجيا الرسمية... إن فعالية المنتجين السياسية والايديولوجية

تمثل الحلقة الواصلة بين النظر والعمل، كما تفسر حلول الوعي الديني محل النظر الفلسفي الخالص[٨] وهيمنة الوعي الديني على الحياة الروحية" (ص ١٧/١٨).

هكذا يبيّن نايف بلوز ويفسّر تفوق الحضارة العربية زمن الخلافة على الحضارة الغربية العبودية والاقطاعية. في خضم هذا البحث لم يستطع الكاتب التخلص من اغراء ولوج مسألة: لماذا لم تنشأ رأسمالية في الشرق العربي الاسلامي، خاصة أن مايذكره الكاتب من مظاهر التقدم وأسبابه يثير التساؤل حول آفاق هذا التقدم. بالفعل طرح الكاتب مسألة "آفاق تطور الاقطاعية الشرقية في عالم الخلافة"، لكنه حاول الاجابة على مسألة التطور الرأسمالي للشرق الاسلامي، بينما نحن نفهم هذه المسألة على الشكل التالي: إلى أين كان يمكن أن يصل المجتمع العربي الاسلامي بتقدمه الحضاري المذكور وإلى أين وصل فعلاً وما هي الأسباب؟ على أية حال لانرى الكاتب، عندما يختزل آفاق التطور إلى امكانية التطور الرأسمالي في مجتمع الخلافة، يخرج عن خط تفكيره، مادام يعتبر هذا المجتمع "اقطاعياً" (شرقياً). فبالنسبة لنمط التفكير هذا يعني الحديث عن تطور الاقطاعية: البحث في نشوء الرأسمالية وتطورها. انما لايتفق معه بتاتاً، ولذلك نراه غريباً، أن لايجد الكاتب للتناقضات الطبقية في "المجتمع الاقطاعي العربي" أي أفق رأسمالي بورجوازي، بل أن لايرى

---

٨) وهذا لايتفق تماماً مع ماقاله الكاتب قبلئذ: "ومن أهم ما يميز كفاح القوى التقدمية تاريخياً ضد التمزق الاقطاعي في الشرق الاسلامي أنها قد وجدت تعبيراً عن هذا الكفاح في السياسة والأدب والدين (علم الكلام والفقه) وكذلك في المجال الفلسفي الخالص. إن الفلسفة لم تكن حكراً للارستقراطية الرجعية، بل كانت في حقيقة الامر وبالاساس بعيدة عن الارستقراطية الاقطاعية..." (ص١٢).

له أي أفق: هي مراوحة في المكان، أو أشبه ماتكون بالصراعات "العبثية" القاتلة دون هدف على شاكلة حرب داحس والغبراء وحرب البسوس. ولكن إذا أمكن لحرب داحس والغبراء أن تكون دون هدف يمسّ النظام الاجتماعي الاقتصادي، لأنها حرب غير طبقية، فما تفسير عبثية الصراعات الطبقية في دولة الاسلام؟. ولنفترض مع الكاتب أن تناقضات القوى المنتجة مع علاقات الانتاج لم تبلغ في عالم الخلافة إلى درجة تسمح بتخطي الاقطاعية ، فان هذا لايلغي وجود هدف من هذه الصراعات، لأن الهدف سابق على النجاح أو الفشل.

يجيب نايف بلوز على مسألة عدم انتقال الاقطاعية إلى الرأسمالية فيقول: "إلا أن كل هذا التطور الاقتصادي وما شهده من تعاظم في حجم الانتاج السلعي التجاري ودوره المتزايد أهمية اقتصادياً وسياسياً لم يبلغ حد إحداث تبديل جوهري في جملة العلاقات الانتاجية والاقطاعية في اطارها العام". "ومن الخطأ أن نرى في قلب الاقطاعية الشرقية تطوراً برجوازياً قد أجهض بقدرة قادر (بغزوة خارجية مثلاً أو بقوة الدولة الاقطاعية)، كما لو أن التناقضات الداخلية في الاقطاعية ليست جزءاً من تطورها الواقعي التاريخي. إن كل التطور الذي تحقق (في الانتاج السلعي والاقتصاد النقدي) على أهميته كان ممكناً في اطار العلاقات الاقطاعية... ولهذا لانجد مبرراً للمبالغة في تقدير أهمية مسألة العوامل الخاصة التي منعت الشرق الاسلامي من الدخول (في القرن العاشر أو الحادي عشر أو الثاني عشر الخ...) في مرحلة تطور برجوازية. فاذا كان نشوء التطور البرجوازي في ثورة اجتماعية تتجسد في احداث سياسية وتعبر عن تناقض حاد بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج، فمن الضروري الانطلاق من أن تطور القوى المنتجة لم يبلغ في عالم الخلافة درجة عالية من الحدة في تناقضه مع علاقات الانتاج تسمح بهذا التطور الاجتماعي السياسي الذي يتخطى الاقطاعية" (ص٩ـ١٠).

إن الكاتب لايبرهن هنا بطريقة استقرائية أو استنباطية، بل يكتفي بتأكيد ماحدث فعلاً على مبدأ: "ليس بالامكان إلا ماكان". هو ينطلق من النتائج ليصل إلى المقدمات، وليس من المقدمات ليصل إلى النتائج. بالطبع من السهل على المرء، بعد أن ينقضي الأمر، أن يقول: ماحدث كان يجب أن يحدث ولاامكان لحدوث شيء آخر. لكن هذا شكل من "الجبرية". هذه حتمية غير علمية، وليس علمياً كل تفكير لايعطي امكانية لأكثر من احتمال واحد وحيد في تطور المجتمع البشري. فدراسة التطورات الاجتماعية الاقتصادية هي دراسة احتمالات، أشبه ماتكون بالتنبؤات، إنما في الدراسة التاريخية هي "تنبؤ" العارف بما سيحدث، ولذلك على الباحث التاريخي أن يحذر من أن يتأثر "تنبؤه" بمعرفته هذه. العبرة التاريخية لاتتأتى من مسألة: لماذا حدث هذا الشيء ولم يحدث شيء غيره، بل من احتمالات التطور أولاً ثم تغلب الاحتمال الواقع فعلاً. فإذا لم يكن هناك سوى احتمال واحد وحيد، فالسؤال نافل حتماً، لأن التاريخ عندئذ لن يفيدنا بشيء، لأن ليس لنا دور في صنعه.

يشرع نايف بلوز بأن يجيب على المسألة إياها بطريقة أخرى، بالمقارنة مع الاقطاعية الغربية. وهذه طريقة تقليدية للاجابة، ربما كانت -مع ذلك- ستعطي نتائج أفضل من سابقتها. لكن الكاتب توقف عند البداية، فاكتفى بالقول: "إن عالم الخلافة كان في القرن الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر يتميز بالقياس إلى أوربا بالسرعة النسبية في تطوره العام. ففي تلك القرون، كانت الحضارة العربية تشهد تطوراً سريعاً للقوى المنتجة وازدهاراً متواصلاً لاقتصاد المدينة وتفتحاً فكرياً وثقافياً واسعاً" (ص ١٠) . ثم "بدأت أوروبا بالتفوق على الشرق الاسلامي في سرعة التطور وفي التقدم الاجتماعي والتاريخي العام بعد القرن الثاني عشر" (ص١٠ حاشية). هنا يتوقف الكاتب

ويجهض هذه المحاولة الواعدة فلايفسر انقلاب ميزان التفوق لصالح أوروبا بعد القرن الثاني عشر، ولايعلمنا عن سبب تحديده للقرن الثاني عشر كمنعطف تاريخي لتقصير الشرق وتقدم الغرب.

بغض النظر عن المسألة المطروحة وطريقتي الاجابة المذكورتين يبحث نايف بلوز في تناقضات المجتمع العربي الاسلامي ، دون أن يضيف جديداً إلى موضوع "أفاق تطور الاقطاعية الشرقية في عالم الخلافة". ونحن نستغرب، لماذا لم يحاول الكاتب الاجابة على هذه المسألة وعلى مسألة التحول الرأسمالي للشرق الاسلامي من خلال دراسته هذه للتناقضات والصراعات. هذا مأخذ أساسي على منهج الكاتب، وهو في نفس الوقت إضاعة لفرصة ثمينة في الاسهام بجديد في هذا المجال. على أية حال سيلاحظ القارئ هنا أن لاشيء مماسيقوله الكاتب يذكّر بكون المجتمع الذي يتحدث عنه مجتمعاً اقطاعياً. أما العوامل الفاعلة في بنية هذا المجتمع فيوردها الكاتب كالآتي:

أولاً. يذكر نايف بلوز أن من جملة العوامل التي خضع لها تطور الاقطاعية الشرقية وتطور الدولة الاقطاعية زمن الخلافة: ازدواجية الزراعة (الحضر) وتربية المواشي (البدو) (ص ٧). وفي مكان آخر يشير إلى أن ازدهار المدينة العربية الاسلامية واستقرارها تعرّض - فيما تعرّض - لخطر الغزوات البدوية (ص١٣). وقد أصاب المؤلف في الكشف عن هذه السمة المميزة للشرق الاسلامي عن الغرب الاقطاعي، إذ كان للتناقضات والصراعات بين الرعاة والمزارعين أو بين البدو والحضر تأثير كبير في تاريخنا الاجتماعي الاقتصادي والسياسي مازلنا نلمس آثاره حتى الآن. إلا أن الكاتب بقي عند حدود الاشارة إلى ذلك، ولم يبن عليه كعامل فاعل في تطور المجتمع العربي الاسلامي. مع

ذلك، على الاقل لم يكن نايف بلوز مثل غالبية الماركسيين الذين، من كثرة اهتمامهم بالجانب الطبقي، يهملون الصراعات غير الطبقية (أو شبه الطبقية) ويستهينون بتأثيرها على مسيرة المجتمعات.

ثانياً - سياسة الخلفاء، وخاصة فيما يمس التوازن القلق بين تأدية الوظيفة الاقتصادية والاستيلاء على فائض العمل. يقول الكاتب: "ولقد كان ثمة في التطور الاقتصادي ميول متناقضة. فاتساع مجال الانتاج السلعي ومايحمله من ازدهار عام كان يقوي في الدولة الميل إلى طلب المزيد من الضرائب (مصاريف الخليفة وبذخ البلاط) وكان بالتالي يبعد الدولة عن الاهتمام بوظيفتها الاقتصادية التي تفرضها عليها ضرورة صيانة وسائل الري الاصطناعي. وفي كل مرة كان يتم ارهاق الاقتصاد الزراعي بالضرائب وبفرض الضرائب النقدية في الزراعة وخارج نطاق الزراعة (تجارة، حرفة)، كان ينجم عن ذلك اهمال أنظمة الري وتراجع في الانتاج الزراعي. ولم يكن هذا التطور السلبي يدفع بالدولة إلى التخفيف من الضرائب بل إلى التشدد في جبايتها وزيادتها، الأمر الذي جرّ بطبيعة الحال إلى كفاحات اجتماعية عنيفة (انتفاضات الفلاحين الخ...) (ص ٨).

ثالثاً - الحركات الجماهيرية: " إذ أنها بكفاحاتها هزت سلطة الخلافة العسكرية وزعزعت هيبتها" (ص٨)، فلعبت دوراً كبيراً في تفكك وحدة الخلافة السياسية وفي تجزئها. ويؤكد نايف بلوز على "ان انتفاضات الفلاحين ومختلف الكفاحات الاجتماعية قد عملت على تعزز علاقات التبعية والخضوع للاقطاعية المحلية وإلى بروز عوامل التفكك في وحدة الخلافة السياسية وبالتالي إلى نشوء دول اقطاعية محلية" (ص٨). في مكان آخر نلاحظ أن

الكاتب لم ير في النضالات الجماهيرية أعمالاً ثورية لحساب هذه الجماهير: "لاشك أن القوى التي كان لها مصلحة في رسوخ حياة المدنية والتجارة كانت تسعى إلى توطيد الحكم المركزي، سواء في بغداد أو في المقاطعات، وإلى صيانة المنشآت الاقتصادية (ري، صناعة الخ...) وتطوير الزراعة وأحداث نهوض عام في الحضارة المادية للمجتمع. لقد كانت تؤيد وتدعم الحكم المركزي، لكنها ماكانت أبداً تستطيع أن تكون السلطة المركزية ذاتها" (ص ١٣).
هذا رأي خطير، لكنه -رغم خطورته القصوى- لايجد لدى الكاتب أي تعليل. فلماذا قُدّر على النضالات الجماهيرية ألا تؤدي إلى استلام السلطة المركزية؟ وإذا كانت لم تستطع أو لاتستطيع ذلك، فهل يعني هذا تلقائياً أن تؤيد هذه الجماهير الحكم المركزي وتدعمه، على مبدأ: "اليد التي لاتستطيع كسرها، بوسها وادع لها بالسلامة"(٩) ؟! إن هذا الرأي لايتفق مع ماقاله الكاتب نفسه عن قدرة المنتجين على ممارسة النشاط السياسي وتكوين اديولوجيا خاصة بهم في دولة الخلافة.
ونجد تعارضاً آخر عند المقارنة بين الشاهدين السابقين: من ناحية هزت كفاحات الجماهير سلطة الخلافة وعززت علاقات التبعية للاقطاعية المحلية، ومن ناحية أخرى تؤيد هذه الجماهير وتدعم السلطةالمركزية. فكيف يستطيع الكاتب التوفيق بين هذين التصريحين؟ وإذا كان الكاتب يرى أن كفاح القوى التقدمية تاريخياً كان ضد التمزق الاقطاعي في الشرق الاسلامي (ص١٢)، فهل يعني هذا أن النضالات الجماهيرية التي هزت سلطة الخلافة وعززت الاقطاعية المحلية هي غير تقدمية تاريخياً؟. في

---

٩) تحوير للمثل الشعبي القائل: "الايد اللي مافيك تكسرها، بوسها وادع لها بالكسر".

هذه النقطة كان سمير أمين أكثر حسماً، فرأى أن التمردات الفلاحية كانت "تأتي لتقيم من جديد النظام الخراجي وذلك عن طريق إعادة بناء مركزة الدولة وتحطيم الاقطاعيين"(١٠)٠لكنه بذلك نقض مقولته في تحالف السلطة المركزية والتجار والبدو تجاه الفلاحين. أما نايف بلوز فقد تصور تحالفاً موضوعياً ونسبياً بين الفلاحين والتجار والحرفيين ضد الاقطاعيين المحليين لصالح السلطة المركزية: "ويمكننا أن نقول أن التناقض الاجتماعي بين الاقطاعيين والفلاحين كان ينعكس غالباً في تناقض آخر وصراع آخر بين القوى الساعية لتعزيز المركزية وتطوير القوى المنتجة وبين القوى التي ترى في البعثرة الاقطاعية والفوضى والتمزق وبالتالي في العودة إلى الاقتصاد الطبيعي هدفاً لها" (ص١٣). ونقرأ لدى الكاتب أيضاً: "وقد كان التجار يؤلفون قوة اجتماعية واقتصادية تسعى إلى التحالف مع الحرفيين ومع الفلاحين أيضاً لتكوين قاعدة سياسية كبيرة تعزز الميل إلى المركزية وتقاوم اتجاهات البعثرة والعزلة الاقطاعيتين. وقد كانت فئة التجار تطمح في أن يكون لها دور حاسم في تسيير شؤون الدولة. أما في ظروف التمزق الاقطاعي فقد كانت تسعى إلى أن تشكل مع هذه القوى الاجتماعية (الحرفيين والفلاحين الخ...) جبهة معارضة واسعة" (ص١٧).

فيما سبق يساوي نايف بلوز، وكذلك سمير أمين وطيب تيزيني(١١)، بين وحدة المجتمع والسلطة المركزية. ولأنهم مع وحدة

---

١٠) سمير أمين: التطور اللامتكافئ. دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، ترجمة برهان غليون، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ص٣٠.

١١) طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة. حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦. انظر أيضاً دراستنا: من التراث إلى الثورة مع طيب تيزيني، ـ

المجتمع، فقد رأوا في السلطة المركزية، بغض النظر عن طبيعتها الطبقية، رمزاً لهذه الوحدة وبالتالي كياناً تقدمياً. لذلك وصلوا إلى نتائج غير مقبولة. فالنظام الاجتماعي الاقتصادي تمثله السلطةالمركزية. بناء عليه، كيف يتغير هذا النظام ويتقدم المجتمع، إذا كان التقدم متمثلاً في هذه السلطة المركزية المعبرة عن النظام المذكور؟ عندئذ سيكون التقدم -بصورة مفارقة- مساوياً للركود. وبلوز نفسه يرى -كما سيأتي- أن الدويلة المنفصلة عن المركز هي صورة مصغّرة عنه، أي لااختلاف في الطبيعة بينهما. إذن، فالتناقض بين سلطتي المركز والمحليات لايمكن اعتباره "قاطرة للتاريخ"! وعندما يرى الكاتب ذلك فيه، فهوإذ ذاك يُحل الناحية السياسية محل الناحية الاجتماعية الاقتصادية أو يساوي بينهما.

رابعاً - "ضعف العلاقات الاقتصادية والجنسية (يقصد "الأقوامية" أو "الأثنية") التي كانت تربط بين أجزاء الخلافة"، و "تفاوت التطور الاقتصادي في المقاطعات المختلفة و دخول بعض هذه المقاطعات في درجة لتطور القوى المنتجة أرقى مما عرفه مركز الخلافة" (ص٨). هنا نود الاشارة إلى أهمية الناحية الدينية كرباط يجمع أجزاء الامبراطورية، وقد كان مهماً جداً في ذلك العصر، وإلى أن تفوق بعض المقاطعات على المركز حضارياً كان -على الارجح- بعد الانفصال عن جسم الامبراطورية وليس في فترة الوحدة.

خامساً - السلطات الاقطاعية المحلية: يرى نايف بلوز "أن العامل الأشد حسماً في تفكك الخلافة السياسي هو تعاظم واتساع

ـ في: الماركسية والتراث العربي الاسلامي، دار الحداثة،بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٢ (الفصل السادس من هذا الكتاب).

ملكية الاقطاعيين المحليين على حساب ملكية الدولة الاقطاعية" (ص٨). هنا أيضاً نجد تناقضاً لدى الكاتب. فبرأيه -كما رأينا آنفاً، وهو في ذلك يتفق مع سمير أمين وطيب تيزيني - تمثل السلطة المركزية التقدم، بينما تتساوى في ذهنه الاقطاعيات المحلية مع البعثرة والفوضى والاقتصاد الطبيعي (المتخلف). لكن نايف بلوز يقول أيضاً، وكأنه يرد على طيب تيزيني وسمير أمين وعلى نفسه كذلك: "ولايجوز انطلاقاً مما تقدم أن نفهم هذا التفكك السياسي وكأنه ركود اقتصادي شامل. إن تعزز اسلوب الانتاج الاقطاعي وتطوره والاشراف المباشر على عملية الانتاج والامتناع عن دفع الضريبة بكاملها لمركز الخلافة في بغداد قد حرر الفلاحين نسبياً من الاستثمار المزدوج(استثمار الاقطاعية المحلية واستثمار الاقطاعية المركزية)، كما وفر شروطاً أفضل لتوظيف الضرائب في المقاطعة ذاتها وللاعتناء بأنظمة الري فيها. وهكذا شهدنا في هذه المقاطعات تطوراً أرقى للقوى المنتجة على أساس اهتمام أكبر بمواردها الاقتصادية والمائية. ومن الخطأ الكبير تشبيه تفكك الحكم المركزي في الخلافة بالبعثرة الاقطاعية المبكرة في أوربا. إن الدول المحلية التي نشأت بعد ضعف مركز الخلافة في بغداد تعتبر هي أيضاً دولاً مركزية تعتمد في وحدتها على أساس اقتصادي ثابت وعلى شروط جغرافية ملائمة، كما اعتمدت غالباً على الرابطة الجنسية القومية وليس على الوحدة الادارية فقط. أما مظاهر البعثرة الفوضوية التي اتسمت بها الاقطاعية المبكرة في أوربا فلم تعرف في الاقطاعية الشرقية إلا في القرن الرابع عشر والخامس عشر، مع الانهيار التام للحضارة العربية" (ص٨ - ٩).

فإذا كانت "الاقطاعيات" المحلية على صورة "اقطاعية" المركز، وإذا صح أن هذه المحليات كانت أقدر على تأدية وظيفتها الاقتصادية من المركز، إلى جانب أن كياناتها قامت على أساس جغرافي بشري أكثر تماسكاً، فمن أين للصراعات الطبقية والنضالات الجماهيرية، التي تناصر المركز ضد المحليات (كما ذكر الكاتب سابقاً)، أن تولد وأن تحتل المسرح السياسي؟! الأرجح، بناء على مقدمات المؤلف، أن تؤيد الجماهير "اقطاعياتها" المحلية. لكن العقلاني ليس في أن تنصر الجماهير المنتجة المركز أو المحليات، ليس في أن تقاتل لحساب هذا أو ذاك، طالما أن طبيعتهما واحدة في الاستغلال والاضطهاد، بل العقلاني أن تحارب ذلك النظام الاجتماعي الاقتصادي وطغمته السياسية العسكرية أينما كان. على أية حال تثور الجماهير المظلومة على السلطة التي تجدها أمامها أو التي تحسّ مباشرة بوطأتها، سواء كانت هذه السلطة مستقلة أو تابعة لسلطة أعلى. فإذا نجحت في القضاء على السلطة المحلية، وجهت جهودها إلى السلطة الأعلى، إلى رأس الافعى. وهنا علينا أن نحذر من معاملة جميع الطبقات الشعبية معاملة واحدة. فالتجار والمثقفون أقرب إلى أن يضربوا بسيف السلطان الذي يأكلون على مائدته أو من فضلاته، وذلك بعكس الفلاحين والرعاة والحرفيين والباعة الذين على رؤوسهم يضرب سيف السلطان الذي يطعمونه من عرق جبينهم ونزيف حياتهم.

في نهاية المطاف نجد أن مساهمة نايف بلوز قد قدمت العديد من الافكار المساعدة على فهم تاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي، كما أثارت نقاشاً لايقلّ فائدة على هذه الطريق. ويبدو أن الكاتب يعتبر فترة الجاهلية هي الفترة التي ساد فيها نمط الانتاج الآسيوي، في حين رآى في الدولة العربية الاسلامية ما أسماها "اقطاعية شرقية". لكنه عندما تحدث عن ماهية هذه الاقطاعية وعن تناقضاتها

وصراعاتها وآفاق تطورها ، رأينا أن مايجمع هذه "الاقطاعية" الشرقية مع "نمط الانتاج الآسيوي" (ليس باعتباره مرحلة انتقالية بل كمرحلة مقابلة للتطور الاوربي قبل الرأسمالي) أكثر مما يجمعها مع الاقطاعية عموماً أو مع الاقطاعية الاوربية. مع ذلك أجاد الكاتب في تصحيح خطأ شائع لدى نظرية نمط الانتاج الآسيوي،فبرهن على تفوق الحضارة العربية الاسلامية على العبودية والاقطاعية الاوربيتين. لكنه لم يستطع تفسير تخلف العرب فيما بعد وتقدم أوربا. وقد وجدنا بعض المشتركات مع الكاتبين طيب تيزيني وسمير أمين، لاسيما فيما يخص التناقضات والصراعات الطبقية في مجتمع الشرق الاسلامي. أما في المسألة القومية فلم يكن هناك أي تقاطع. وكما هو واضح من عنوان الدراسة ومن الشواهد، قصر الكاتب حديثه على فترة حكم الخلافة في بغداد إلى القرن الثاني عشر، معتبراً أن الحضارة العربية قد انهارت تماماً في القرن الرابع عشر. إلا أنه غفل عن أن مايسميه "المركز" قد انتقل مع الدولة الفاطمية من بغداد إلى القاهرة، وأن دولة المماليك اللاحقة هي جزء من الحضارة العربية الاسلامية، وإن كانت شكلاً "منحطاً" لهذه الحضارة. أما نهاية الدولة العربية فكانت مع سقوط الدولة المملوكية وسيطرة الدولة العثمانية، فانتقل المركز من العواصم العربية (المدنية، دمشق، بغداد، القاهرة) الى اسطمبول، وذلك في القرن السادس عشر.

آذار ١٩٨٧

رؤية سمير أمين

لتاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي (*)

خلافاً لغالبية الكتاب العرب، الذين نظروا إلى التاريخ العربي الاسلامي إما بمنظار التطور الاوروبي أو حسب نظرية ماركس عن نمط الانتاج الآسيوي مع بعض التغييرات الجزئية أو غير الجوهرية، فإن سمير أمين طوّر نظرية جديدة في هذا المجال، تعارض نظرية التطور الاحادي للتاريخ البشري، دون أن تندرج تماماً ضمن نظرية نمط الانتاج الآسيوي الماركسيانية، وإن كانت مستوحاة منها . يمكن أن نطلق على هذه النظرية: النظرية الخراجية أو الأتاوية (1).

---

* - نشرت الدراسة في مجلة: الوحدة (الرباط)، عدد آذار ١٩٨٨، ص ١٤٦- ١٦٥.

١ - ليس هناك اتفاق بين المترجمين العرب في تحديد المصطلحات العربية للمفاهيم التي يستخدمها سمير أمين. وليس هناك ترجمة يُركن إليها تماماً بهذا الخصوص، وإن كانت ترجمة برهان غليون متميزة نسبياً، خاصة وأن المؤلف قد اطلع عليها، كما ذكر في مقدمته للطبعة العربية لكتاب التطور اللا متكافئ. من أمثلة الاختلافات في الترجمة أن ـ

وهي تتضمن بشكل ما اسقاطاً للحاضر الرأسمالي الدولي، المؤلف من مركز وأطراف (محيط)، على الماضي الماقبل رأسمالي، أو تطبيقاً لنظرية الرأسمالية المحيطية (الطرفية) على تلك المجتمعات. بذلك فهي تتميز عن نظرية نمط الانتاج الآسيوي بأنها تشمل جميع المجتمعات الرقيّة والاقطاعية، كما سنرى. نتلمّس من هذا أن الكاتب يردّ هنا على التمحور الاوروبي المتواجد في نظرية الخط الأحادي للتطور وكذلك في أغلب التفسيرات لنظرية نمط الانتاج الآسيوي بتمحور شرقي مماثل: عصبية مقابل عصبية، سواء مقصودة أو غير مقصودة. في كل الاحوال، ومهما بدت نظرية سمير أمين بعيدة عن مقولات ماركسية معروفة، فإنها تبقى بلاشك تحرث في الحقل الماركسي، وبالتالي فهي بغض النظر عن صحتها أو خطئها - نظرية ماركسية، بالنظر الى أرضيتها وإلى أدواتها ومسائلها ولغتها.

- آ -

في البدء يفرّق سميرأمين بين نمط الانتاج والتشكيلة (التكوينة) الاجتماعية، فيرى أن مفهوم "نمط الانتاج" هو مفهوم مجرد، ولاينطوي

ـ العبارةالفرنسية Tributaire ترجمها برهان غليون بالعبارة العربية "خراجي"، وحسن قبيسي وسعد زهران بـ "أتاوي"، وكميل داغر بـ "ضريبي" . أما عبارة Périphérique فترجمها برهان غليون وسعد زهران بـ"محيطي" وحسن قبيسي وكميل داغر بـ "طرفي". وربما ترجمت قبلهم بـ "هامشي". وكمثال أخير وهام أيضاً، تُرجمت Communautéو Communautaire من قبل برهان غليون بـ "جماعة" و جماعوي" (أو جماعي)، ومن قبل حسن قبيسي بـ "جماعة" و "جماعي"، ومن قبل سعد زهران بـ "جماعة" و"مجتمع"، ومن قبل كميل داغر بـ "مجموعة بشرية" و"طوائفي". ولم يترجمها أي منهم بـ "مشاعة" و "مشاعي"، مع أنه يقال عادة بالعربية "المجتمع المشاعي البدائي". ونحن كي لا نشوش القارئ، نميل الى توحيد المصطلحات العربية المذكورة بـ: "خراجي" او "أتاوي "، محيطي، مشاعة ومشاعي..

على نظام للتعاقب التاريخي لكل فترة تاريخ الحضارات التي تمتد من أولى التشكيلات حتى الرأسمالية. ثم يقترح أن يتم التمييز بين خمسة أنماط (٢):

١. نمط الانتاج المشاعي البدائي (الجماعوي البدائي) السابق على كل الانماط الاخرى.

٢. نمط الانتاج الخراجي (الاتاوي) الذي يربط بقاء المشاعة القروية (الجماعة القروية) بجهاز اجتماعي سياسي لاستغلال هذه المشاعة (الجماعة) بواسطة اقتطاع خراج (أتاوة). وهذا النمط الخراجي هو الشكل الاكثر شيوعاً الذي يسم التشكيلات الطبقية الما قبل - رأسمالية. ويشير الكاتب إلى أنه يُسمى أحياناً، دون مراعاة للدقة "نمطاً آسيوياً"(٣).

---

٢ - سمير أمين: التطور اللا متكافئ - دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية ،ترجمة برهان غليون، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ص١٥. انظر ايضاً: سمير أمين: التخلف والتبعية في افريقيا السوداء المعاصرة، في: العالم الثالث يفكر لنفسه، اعداد سعد زهران، دار ابن رشد، بيروت ١٩٨١، ص ١١٩. ١٢٠. وكذلك سمير أمين ، التراكم على الصعيد العالمي - نقد نظرية التخلف، ترجمة حسن قبيسي، دار ابن خلدون، بيروت (دون تاريخ نشر)، ص ٢٠١. ٢٠٢.

٣ - ص ١٧ من التطور اللامتكافئ. هذا الشاهد يرد على ماذكره موفق محادين في كتابه: علاقات الانتاج والحركات الفلاحية في الريف الاردني، دار الكاتب، بيروت ١٩٨١، ص٣٦، من أن سميرأمين لم يقل إن النمط الخراجي رديف لنمط الانتاج الآسيوي، مثلما لم يعارض ماركس بالامر الجوهري. كذلك نقرأ في كتاب التراكم على الصعيد العالمي، ص ٢٠٢/٢٠٣: (إن نمط الانتاج الذي يُسمى "آسيوي"، والذي نحب أن نسميه أتاوياً، قريب جداً من نمط الانتاج الاقطاعي). ثم على ص ٢٠٤ من الكتاب نفسه يقول سمير أمين: (ان التنوع الذي لانهاية له لهذه التشكيلات الآسيوية والافريقية قد ردّ بأسره بشكل قسري مفتعل الى "نمط الانتاج الآسيوي". أما نحن فنفضل أن نتحدث عن "تشكيلات شرقية وافريقية"...) وفي ص ١٥٣/١٥٤ من : الامة العربية القومية وصراع الطبقات، ترجمة كميل داغر، دار ابن رشد، بيروت ١٩٧٨، يتحدث سمير أمين عن نمط الانتاج الآسيوي ونمط الانتاج الخراجي (الضريبي) على أنهما رديفين. في -

ويميز في هذا النمط :

أ - الاشكال البكورية، كما في الطراز الافريقي.

ب - الاشكال المتطورة، كما كانت الحال في الصين والهند ومصر، وكما هو نمط الانتاج الاقطاعي، حيث تفقد المشاعة القروية ملكيتها للأرض لصالح الاسياد الاقطاعيين وتبقى المشاعة مشاعة عائلية. فيرى في نمط الانتاج الاقطاعي حالة حدّية من حالات نمط الانتاج الخراجي. استناداً إلى هذا الطابع الحدي يطبق الكاتب نظرية "المركز والمحيط" فيدعو التشكيلات الاقطاعية بـ"محيطية" بالنسبة للتشكيلات الخراجية "المركزية"(٤).

٣. نمط الانتاج العبودي، الذي يشكل نمط انتاج أكثر ندرة وإن مشتتاً، ونجده في حضارة الاغريق وروما التي يعتبرها الكاتب محيطية أيضاً.

٤. نمط الانتاج السلعي الصغير البسيط، الذي يؤلف شكلاً متواتراً، ولكنه لايسم البتة، بصورة كلية، تشكيلات اجتماعية. وهو كنمط سائد أكثر ندرة، وتشكيلاته يدرجها الكاتب هي الاخرى ضمن التشكيلات المحيطية،

٥ . نمط الانتاج الرأسمالي. في دراسته للمجتمعات التاريخية يستخدم سمير أمين مفهوم "التشكيلة"(٥) (التكوينة) بدلاً من

– كل الأحوال يضع الكاتب مصطلح "نمط الانتاج الخراجي" أو "الاتاوي" كبديل عن مصطلح نمط الانتاج الآسيوي. وأنا لم أقل غير ذلك في كتابي:حكاية الارض والفلاح السوري ١٨٥٨ـ ١٩٧٩، دار الحقائق،بيروت ١٩٧٩، ص ٩. أما اتفاق أو تعارض سمير أمين مع ماركس، فهذا مانود تبينه في هذا البحث.

٤ - التطور اللامتكافئ، ص١٧. انظر ايضاً ص ٢٠٣ من التراكم على الصعيد العالمي.

٥ - التطور اللامتكافئ، ص٢٠. الامة العربية، ص١٥١ـ ١٥٢.

المفهوم المجرد لنمط الانتاج، اذ لم يتواجد يوماً أي من الانماط الانتاجية في حالته الصافية. أما التشكيلة فهي بنية مشخّصة (عيانية) تميزها سيطرة نمط انتاج معين تتمفصل معه مجموعة من أنماط الانتاج الخاضعة له. من جهة أخرى تنتظم في التشكيلة العلاقات بين المجتمع المحلي والمجتمعات الاخرى، وهذا ما يعبّر عنه وجود علاقات التجارة البعيدة المدى. ويتحدد نمط الانتاج السائد من خلال معرفة شكل "فائض الانتاج"(٦) السائد ومصدره، هل هو بالدرجة الأولى داخلي أم خارجي (دور التجارة البعيدة المدى)، وكيفية توزيعه على أقسام المجتمع (٧). بناء عليه يميّز الكاتب بين(٨):

١. مجموعة تشكيلات خراجية غنية مؤسسة على فائض داخلي عظيم، كالمصرية والصينية، وهذه تمثل الاشكال الخراجية المتطورة.
٢. مجموعة تشكيلات خراجية فقيرة متصفه بضآلة الفائض الداخلي.
٣. مجموعة تشكيلات خراجية سوقية سلعية، مثل اليونان القديمة والعالم العربي في فترة صعوده، ويسميها الكاتب أيضاً "تشكيلات تجارية".
٤. تشكيلات غير خراجية، استثنائية، محيطية بالنسبة للخراجية الناجزة، وتضم التشكيلات العبودية والتشكيلات السلعية البسيطة.

---

٦ - التطور اللامتكافئ، ص٢٠- ٢١.

٧ - المصدر السابق، ص١٧- ١٨- ١٩.

٨ - نفس المصدر، ص٢٠ بشكل خاص.

مما سبق يصل الكاتب أخيراً الى "أن التشكيلات الماقبل ـ رأسمالية،رغم تنوعها، تنطوي على شكل مسيطر مركزي هو التشكيلة الخراجية، وعلى سلسلة من الاشكال المحيطية كالتشكيلات العبودية، الاقطاعية والسوقية. والتشكيلة الخراجية تعبر عن نفسها، أساساً، بديناميكها الخاص الداخلي. وبهذا المعنى فهي ذاتية القوام وتكوّن الطريق الطبيعي للتطور. أما التشكيلات الماقبل رأسمالية المحيطية فهي تعبر عن نفسها بالتفاعل بين ديناميكها الداخلي وبين التأثير الذي تمارسه عليها التشكيلات الخراجية الناجزة. بهذا المعنى هي لا تمثل تشكيلات قائمة بذاتها، لكنها تمثل طرقاً استثنائية. فحول مركزين خراجيين ناجزين ومبكرين، مصر والصين، وحول مركز ثالث تكوّن متأخراً، الهند، تشكلت مجموعات محيطية من طراز متنوع ودخلت في علاقات مع بعضها البعض على الحدود غير المستقرة للتشكيلات المركزية. وهكذا من الممكن أن نشير إلى محيط متوسطي وأوروبي (اليونان، روما، أوروبا الاقطاعية، العالم العربي والعثماني)، ومحيط افريقيا السوداء، والمحيط الياباني الخ.. وانطلاقاً من واحد من هذه المحيطات فقط، أوروبا، ستولد الرأسمالية" (٩).

على هذا الاساس النظري يرى سمير أمين أنه من بين الاقاليم الثلاثة التي يتكون منها العالم العربي، وهي: المشرق العربي (شبه الجزيرة العربية وسورية الطبيعية) وبلدا النيل (مصر والسودان) والمغرب العربي (من ليبيا إلى المحيط الأطلسي). كانت مصر وحدها حضارة فلاحية. أما في الاقطار الاخرى فكانت الحياة الزراعية ـ برأي الكاتب ـ عارضة، والتقنيات الزراعية للانتاج قليلة التطور، وانتاجية العمل الزراعي ضعيفة وراكدة عموماً بالمقارنة مع أوروبا العصر

---

٩ ـ نفس المصدر، ص٤٨ـ ٤٩.

الوسيط. مع ذلك كان المشرق العربي، وفي الوقت ذاته المغرب إلى حد ما، موضع حضارات غنية ومدينية على وجه التخصيص. ويفسر الكاتب هذه المفارقة بأن التشكيلات الاجتماعية التي تفتحت على أساسها هذه الحضارات كانت تشكيلات تجارية" (١٠). فقد كان ثمة توافق في المنطقة العربية بين فترات العظمة وفترات الازدهار التجاري(١١). هنا يعزو الكاتب للبدو مساهمة فعالة في انشاء وتغذية حضارات المشرق والمغرب العربيين، بالتالي ينكر أن يكون صراع البدو مع الفلاحين قد تسبب في تدمير هذه الحضارات عن طريق تخريب زراعاتها. يقول: "في الواقع إن الحقب الزاهرة في تاريخ الحضارة العربية، في المشرق كما في المغرب، لم تتطبع بانجازات زراعية كبرى، لكن على العكس بازدهار للتجارة والمدن، وأحياناً في علاقة مع ازدهار التجارة، بسيطرة القبائل الرحل الكبرى، على حساب الفلاحين" (١٢). من هذا التوافق يصل الكاتب إلى علاقة سببية بين المستوى الحضاري وأوضاع التجارة الخارجية، فيؤكد "ان غنى الحضارة في الحقب الزراعية كان مرتكزاً أكثر إلى الفائض الذي تحصل عليه التجارة منه إلى الفائض المستخلص من الاستغلال المحلي للفلاحين". في هذه المفاضلة بين الزراعة والتجارة البعيدة يصل الكاتب أخيراً إلى عكس الآية. فيعيد الفضل في انجازات زراعية محتملة إلى التجارة البعيدة نفسها، حيث يقول: "إن الانجازات الزراعية، المحدودة في الزمن والمسافة، كانت نتيجة للازدهار التجاري أكثر مما كانت سبباً له، أي أنها كانت من النموذج التوسعي... أكثر منها من النموذج التكثيفي"(١٣).

---

١٠ ـ الامة العربية، ص١٥ـ ١٧، ١٦٠.   ١١ ـ المصدر السابق، ص٣٤، ١٦٠ـ ١٦١.

١٢ ـ نفس المصدر، ص٢٦.انظر أيضاً التطور اللامتكافئ، ص٣٨.

١٣ ـ الامة العربية، ص٣٤.انظر أيضاً ص١٦١.

"يكفي أن تنهار التجارة حتى تزول الدول والمدن التي كانت ترتكز إليها ولكي يعطي بؤس عالم البدو الرحل والطوائف الفلاحية المعزولة الصغيرة صورة الانحطاط"(١٤).

ويعطي سمير أمين للتجارة البعيدة دوراً أساسياً فيما يسميها "المسألة القومية". فلها الفضل الاول في تحقيق "الوحدة العربية": "ان التوسع التجاري يسمح بتركيز الفائض، المتولد في النطاق العربي وأبعد، بالتعارض مع تفتته في أوروبا الاقطاعية. إنها في الواقع مسألة عندما يسمح التكوين الاجتماعي لطبقة حاكمة متمركزة في بعض المدن الكبرى، بأن تمركز لحسابها الخاص فائضاً أنتجه عشرات الملايين من الفلاحين، بينما هي مسألة أخرى عندما يتفتت هذا الفائض... بين أسياد ريفيين يتصرف بثمار استغلاله ألف فلاح لا أكثر... إن مركزه الفائض وتداوله.. تعطي أساساً موضوعياً للوحدة العربية. لقد كانت هذه الوحدة إذن بفعل طبقة التجار المحاربين، لاطبقة ارستقراطية من النموذج الاقطاعي الريفي"(١٥). فالطبقة الاقطاعية "المتعيشة على الفائض المبذول من الفلاحين، دفعت عملياً باتجاه زيادة حدة التنوع بين الشعوب"(١٦). هل يعني هذا أن الكاتب يعتبر التجار من الطبقة الحاكمة؟ الجواب: نعم، والشواهد عديدة: "إن الطبقة الحاكمة في هذا العالم مدينية، مكونة من رجال بلاط، وتجار ورجال دين. ومن حولهم كل هذا العالم الصغير من الحرفيين والكتبة الذي يطبع بطابعه الخاص المدن الشرقية"(١٧). ويقول مبيناً دور هذه

---

١٤ ـ المصدر السابق، ص٣٣.انظر أيضاً التطور اللامتكافئ، ص٤١.

١٥ ـ الامة العربية، ص٣٦. ٣٧.

١٦ ـ المصدر السابق، ص٣٣.

١٧ ـ نفس المصدر، ص٣٢.

الطبقة في تكوين الأمة العربية: "في العالم العربي نلاحظ أن التماثل الأقوامي - أي اللغة والثقافة المشتركتين -، رغم وجود أقليات باقية في اطار الامبراطورية القومية، قد تدعّم بالوحدة الاقتصادية التي عبرت عن نفسها في عهد العظمة بسريان السلع والأفكار بتشجيع من الطبقة القائدة التجارية والبلاطات العسكرية الذين امتزجوا معاً في طبقة واحدة، طبقة التجار- المحاربين. يوجد إذن بدون شك أمة عربية"(١٨).

كذلك، ومنذ البدء، عبرت الاديولوجيا الاسلامية عن الطابع المسيطر للعلاقات التجارية... "ليس الحق الاسلامي حقاً تجارياً وغير فلاحي وحسب، لكنه يشغل أيضاً في الديانة موقفاً مهماً"...

وهذا ما يفسر "كيف أن الاسلام انتقل دائماً على يد تجار الى مناطق دخوله الجديدة، من افريقيا السوداء حتى اندونيسيا" (١٩). ويربط الكاتب بين البنية الطبقية للتشكيلة الاجتماعية العربية الاسلامية من جهة والبنى الاديولوجية (الدينية المذهبية) والقومية والأقوامية (الاثنية) من الجهة الاخرى فيقول: "تشكل الطبقة القائدة ملاط هذا الكل، لقد تبنت في كل الانحاء اللغة ذاتها، والثقافة ذاتها الاسلامية الارثوذكسية السنية... هذه الطبقة هي التي انتجت الحضارة العربية. إن ازدهارها ناجم عن ازدهار التجارة البعيدة. والتجارة هذه في أصل تحالفها مع القبائل البدوية، وقادة قوافلها، وفي أصل عزلة المناطق الزراعية التي حافظت على شخصيتها الخاصة بها ـ اللغوية (على مستوى البربر) أو الدينية (على مستوى الشيعة)ـ لكنها لم تلعب دوراً مهماً في النظام"(٢٠).

---

١٨ ـ التطور اللامتكافئ، ص٢٦.

١٩ ـ الامة العربية، ص٣٦.

٢٠ ـ المصدر السابق، ص ٣٢، انظر ايضاً التطور اللامتكافئ ص٤٠ـ ٤١.

بخصوص المسألة القومية يبتعد سمير أمين عن الفهم الماركسي التقليدي، فيرى أن "الامة ظاهرة اجتماعية يمكن أن تظهر في كل مراحل التاريخ"، وليس فقط بالارتباط مع البورجوازية والرأسمالية. واذا لم تكن الامة مرتبطة بالضرورة بنمط الانتاج الرأسمالي، فانها يمكن أن تكون أيضاً قابلة للقلب: "يمكن أن تزدهر أو تتلاشى حسبما تقوّي الطبقة الموحِّدة سلطتها أو تفقدها". والامم التي تأسست على قاعدة طبقة التجار، كالامة العربية، تظل غير صلبة، طالما أن الوارد الخراجي يبقى رجراجاً. ففي العالم العربي، الذي كان يأتيه الفائض الاساسي عن طريق التجارة البعيدة، ولم يكن يتولد داخل المجتمع، نجد أن تقلبات هذا الفائض تترافق مع تقلبات الحضارة والامة العربية. على أن تلاشي الامة العربية أحيا من جديد أنواعاً من الامم التي تستطيع أن تعيش من الفائض العام المتولد داخلياً فقط: "الامة المصرية الابدية" (٢١). فكما ذكرنا في البدء، يرى الكاتب في مصر حضارة فلاحية، يمكن للطبقة القائدة فيها، وهي الارستقراطية العقارية البيروقراطية، أن تقتطع فائضاً عظيماً، ضامنة بذلك قاعدة قوية للحضارة. التشكيلة الاجتماعية المصرية ليست من النموذج التجاري المديني، بل الزراعي الخراجي، حيث أن الفلاحين لايجري هنا اضطهادهم كجماعات محتفظة باستقلاليتها الذاتية النسبية، بل فردياً، على مستوى عائلات صغيرة. وهكذا فقد تطورت هذه التشكيلة بذاتها إلى نموذج اقطاعي حقيقي. وهذ النموذج الذي يفضل الكاتب أن يسميه "تشكيلة خراجية متطورة" الشبيه بالنموذج الصيني، لايختلف عن الاقطاعية الغربية الا بالمركزية الشديدة للدولة التي تعبر عن تنظيم الطبقة القائدة التي تقتطع الفائض"(٢٢).

---

٢١ ـ التطور اللامتكافئ، ص٢٦ـ ٢٧.

٢٢ ـ التطور اللامتكافئ، ص٣٨-٣٩. انظر أيضاً: الامة العربية، ص٢٧ـ ٢٨.

غير أن الكاتب يذكر في مكان آخر اختلافاً جوهرياً آخر بين التشكيلة الخراجية المتطورة، كالتي في مصر، والاقطاعية الغربية، حيث يقول معارضاً ماركس: "وفقاً لاطروحتنا حول التطور اللامتساوي، يجري تخطي نمط انتاج بالضرورة، عن طريق نمط أكثر تطوراً يسمح بنمو أعظم لقوى الانتاج، ليس في المركز، أي في المجتمعات التي يكون فيها هذا النمط هو الافضل توطداً والاكثر اكتمالاً، لكن انطلاقاً من الطرف حيث الحلقات الضعيفة للنظام، أي في المجتمعات الاقل تقدماً، حيث يكون هذا النمط أقل توطداً" (٢٣)، كما في أوروبا الاقطاعية. إذن لم ينشأ نمط الانتاج الرأسمالي ويهيمن أولاً في أوروبا الغربية لأن هذه كانت أكثر تقدماً من مصر مثلا أو حتى من المشرق العربي، بل بالعكس "كانت أوروبا الخارجة من الغزوات البربرية أقل تطوراً من المشرق والمتوسط، لذا كانت اقطاعية كما كانت اليابان بالنسبة للصين الاتاوية. لكن هذا التأخر سيسمح بالتقدم بصورة أسرع وبحرية أكبر. بالمقابل سوف يركد العالم العربي الاكثر تطورا" (٢٤)، انما ليس قبل أن يكون قد وصل الى مستوى عال من التطور لم يصله مجتمع ماقبل رأسمالي آخر (٢٥).

ـ ب ـ

هكذا باختصار يفهم سمير أمين التاريخ الاجتماعي الاقتصادي للعرب. ولم نتدخل نقدياً في مجرى عرض أفكاره خوفاً من تشويش ذهن القارئ، لاسيما وأن إعادة عرض هذه الافكار بشكل متسلسل واضح ومختصر لم يكن بالامر السهل. بالاضافة إلى أنه كان علينا أن

---

٢٣ ـ الامة العربية، ص١٤٨.   ٢٤ ـ المصدر السابق، ص١٥٥. انظر ايضاً، ص٣٧.

٢٥ ـ نفس المصدر، ص١٥٤.

نعـرض في نفس الوقت: النظرية وتطبيـقـهـا على التـاريخ العـربي .
وكيفما كان موقفنا من أطروحات الكاتب، فإننا لانستطيع الا أن نشيد بهـذه الجـرأة التنظيـرية التي اسـتوعـبت تاريخ العـالم على امـتـداده واتسـاعـه وتنوعـه، دون أن نغـفل عن مـخـاطـر مثل هذا الطمـوح. لكن الاستفهامات الكثيرة التي تثيرها، سواء الصيغ الحـالية لنظرية نمط الانتـاج الاسـيـوى أو نظرية التطور الاحـادي (الاوروبيـة الطابـع)، عند محاولة فهم التطور التاريخي للمجتمع العربي، تغري بمحاولات جديدة للاجابة عليها. هنا تصبح حتى الاجابات المشكوك بصحتها ايجابيـة، من حيث أنهـا كنقيضـات (أو كطريحات تثيـر نقيضـات) قد تؤدي الى جميعة شافيـة كافية . وممايزيدفي الدافع الى ايجاد نظرية بديلة، هو أن الخـيارين (نظرية نمط الانتاج الاسـيوي ونظرية التطور الاحـادي) يتماثلان في تمحورهما الغربي، والاكثر غرابة (ومفارقة) هو أن ماتبدو أكثر أهلية لتقديم المعرفة الاقرب إلى الواقع التاريخي الشـرقي، وهي نظرية نمط الانتـاج الآسيوي، هي في نفس الوقت أكثر تمـحـوراً حـول الغـرب، أو لنقل : أكثر اجحـافاً بالشرق. هذا في صيغهـا المطروحـة حـاليـاً، المخيبة حقـاً لأبناء "العـالم الثـالث"، وخاصـة لسليلي الامـجاد الحضارية القديمة منهم.

قد يكون هـذا تفسيـراً لما لاحظناه من تمحور شـرقي لدى سـمـيـر أمين، لكنه ليس تبـريراً ، بل الأصح أنه مـأخذ عليـه. فـاذا كـانت نظرية التطور الاحـادي تلغي التـاريخ الشـرقي أو تلحـقـه مـرة بالتـاريخ اليـوناني الرومـاني ومـرة اخـرى بالتـاريخ الاوروبي الاقطاعـي، واذا كـانت نظـرية نمط الانتـاج الآسـيوي تجـعـل المجـتـمـعـات الشـرقـيـة في مسـتوى أدنى حـضـارياً من مـجـتـمـعـات الرق والاقطاع، فـان سـمـيـر أمين ينـزلق في الخطأ نفسه، عندما يعتبر نمط الانتاج العبودي نادراً، ويعتبـر التشكيلة الاجتماعيـة العبودية استثنائية، وانها مثل الاقطاعيـة شكل مـحيطي

بالنسبة للتشكيلة الخراجية الناجزة (الآسيوية). يقول: "وبالمقارنة مع عراقة الحضارات المصرية والصينية التي عاشت آلاف السنين، فان فترة الالف سنة التي عاشتها العبودية الرومانية تبدو قصيرة جدا"(٢٦). ان المقياس الزمني لايعتد به هنا، وان كنا لا نجد فترة الالف سنة قصيرة في عصر الحضارة التي لا يزيد عمرها على ثلاثة آلاف في تلك المنطقة. بغض النظر عن ذلك لاتبدو لنا نظرة الكاتب الى الحضارتين العبوديتين، اليونانية والرومانية، في كونهما نادرتين واستثنائيتين، تقوم على أساس سليم، بل إنها تمثل نقطة ضعف ضمن بنية النظرية نفسها. لقد استطاع الكاتب أن يدرج الاقطاع بشكل ما ضمن كوكبته الحضارية، فاعتبره نوعاً خاصاً من الخراجية، لكنه أخفق في استيعاب النظام العبودي، فأشاح به جانبا على أنه نادر واستثنائي. في الحقيقة لم تكن اليونان وروما في عصرهما العبودي محيطين لأي مركز حضاري آخر، بالعكس هما اللتان كانتا مركزين عالميين التحق بهما. فيما التحق. لمرحلة طويلة العالم العربي بما فيه مصر الخراجية نفسها (منذ ٣٣٢ق.م).

ثم ان نظرة سميرأمين إلى التشكيلة العبودية تجر معها إشكالاً جديداً. من المعلوم أن التشكيلة الاقطاعية قد نشأت من مصدرين رئيسيين، بمثابة منبعين لنهر واحد: مصدر عبودي روماني في المناطق التي كان يسود فيها نمط الانتاج العبودي، ومصدر مشاعي جرماني لدى القبائل الجرمانية التي قضت على الامبراطورية الرومانية (الغربية). "ففي كثير من البلدان التابعة للامبراطورية الرومانية نشأت عناصر الاقطاعية في قلب اسلوب الانتاج الرقي. ويعتبر نظام المعمرين، الذي انتشر انتشاراً خاصاً في مرحلة تفسنخ نظام الرق،

---

٢٦ - التطور اللامتكافئ، ص٢١.

أوضح نموذج للاقطاعية في ظروف مجتمع الرقيق"(٢٧). بناء عليه، وتطبيقا لنظرية سمير أمين، يكون النظام الاقطاعي (الخراجي): إما انبثق من النظام العبودي (في الحالة الرومانية) أو تطور من محيط مشاعي للمركز العبودي (في الحالة الجرمانية). وهذا يناقض في الحالة الأولى أطروحة سمير أمين في التطور اللامتساوي، اذ أن نمط الانتاج الجديد نشأ في المركز (وليس في الاطراف)، فكان المركز هو بالذات نقطة الضعف. ويناقض في الحالة الجرمانية أطروحة المركز الخراجي والمحيط الاقطاعي، اذ كان المركز هنا (روما ولامركز غيرها) عبودياً وليس خراجياً، في حين كان المحيط (القبائل الجرمانية) هو الخراجي (الاقطاعي) قيد التكوين. ويناقض في الحالتين معاً نظرة الكاتب إلى الاقطاع كحالة خاصة من التشكيلة الخراجية، لأنه يمكن القول على نفس الأرضية وبنفس القوة، إن الاقطاع حالة خاصة من العبودية (وهي عبودية الأرض) بالنظر الى تطور التشكيلة الرومانية، وإن الاقطاع حالة خاصة من الخراجية بالنظر الى تطور المشاعة الجرمانية، في حين لامحيد عن معاملة الحالتين معاملة واحدة بحكم أن المصدرين كوّنا (بعد سقوط الامبراطورية الرومانية الغربية عام ٤٧٦م) اقطاعاً واحداً، لااقطاعين مختلفين نوعياً. لقد تجاهل سمير أمين الطريق العبودي الروماني الى الاقطاع، تجاهل في الحقيقة العوامل الداخلية في تطور العبودية وتجاوزها، واعتبر أن هذا التطور والتجاوز يأتيها من خارجها الجرماني (٢٨)، مخالفاً بذلك ماركس الذي

---

٢٧ ـ الاقتصاد السياسي، الجزء الاول،تأليف نخبة من الاساتذة السوفييت، ترجمة بدر الدين السباعي، الطبعة الثانية ، دار الجماهير، دمشق ١٩٧٢، ص١٤٣.

٢٨ ـ انظر ص ٢١/٢٢ من التطور اللامتكافئ. هذا يذكر بمقولة أن الوعي الثوري لاياتي الطبقة العاملة الا من خارجها، وهي مقولة خرج بها كاوتسكي وأخذها عنه لينين في كتابه "ما العمل؟".

يرى [٢٩]: "أن تشكيلة اجتماعية معينة لاتزول أبداً قبل أن تتطور جميع القوى الانتاجية التي تتسع لاحتوائها، ولا تحل محلها علاقات انتاج جديدة ومتفوقة، قبل أن تتفتح شروط الوجود المادي لهذه العلاقات في حضن المجتمع القديم ذاته. لذلك لاتضع البشرية قط من المهام أمامها سوى ما تستطيع حلها. ذلك لأن النظرة عن كثب تبين أن القضية نفسها لاتظهر الا حيث تتواجد الشروط المادية لحلها أو على الاقل حيث تكون في طريقها إلى التواجد".

في الحقيقة لم يحاول سمير أمين بأطروحته حول التطور اللامتكافئ (أو اللا متساوي) أن يفسر نشوء الاقطاع، بل استخدمها فقط لتفسير نشوء الرأسمالية من الاقطاع. وهو في ذلك جعل من خاصية رأسمالية، وهي التطور اللامتساوي الذي يجري به تعليل تقدم بعض البلدان وتخلف بعضها الآخر ضمن النظام الرأسمالي العالمي، جعل منها قانوناً عاماً للتطور أخضع له ما نود تسميته "النظام الخراجي"، لكنه لم يختبر صحة هذا التعميم على نشوء انماط انتاجية أو تشكيلات اجتماعية اخرى، غير رأسمالية أو قبل رأسمالية، كنشوء الاقطاع مثلاً. والكاتب لم يفعل ذلك، إذ كان يهدف الى شيء آخر، كان يريد تفسير: لماذا لم تنشأ الرأسمالية في العالم العربي رغم أنه كان أكثر تطوراً من أوروبا الاقطاعية [٣٠]. غير أن هذا التساؤل الذي يبدو طبيعياً جداً، هو بالذات الذي أوصل مسيرة تفكير سمير أمين الى زقاق مسدود، الى نفس النتيجة التى توصلت اليها نظرية نمط الانتاج

---

٢٩ ـ مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (نشر في عام ١٨٥٩)، الاعمال الكاملة، المجلد ١٣، ص٩. الترجمة العربية: انطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠، ص٢٦.

٣٠ ـ الامة العربية، ص١٥٥، ١٧٠، ١٧٣ . التطور اللامتكافئ، ص٣٠، ٤٣، ٤٧.

الاسيوي حتى الآن: النمط الخراجي غير قابل للتطور. فكأن غاية التطور البشري هي الوصول الى الرأسمالية، لا الى الاشتراكية أو الى المجتمع اللا طبقي، وكأن مقياس المستوى الحضاري هو مدى قدرة نمط الانتاج المعني أو التشكيلة الاجتماعية المعينة على التحول الى الرأسمالية، لا الى ماهو أرقى!. وهذا يدل على تأثر سمير أمين بالعقلية الاوروبية، يدل على انزلاقه دون قصد تحت تأثير التمحور الاوروبي، من حيث أنه أراد هو في وعيه التحرر من أسرهم الفكري.

بهذا الخصوص يلاحظ عادل حسين (٣١)، أن تصور سمير أمين "ساعده على التحرر من محورة التاريخ حول اوروبا، فتمكن من تقييم أكثر موضوعية لانجاز القارات الاخرى، ورأى بحق أن هذه المجتمعات من حيث مستوى التنظيم الاجتماعي كانت تمثل مستوى أكثر رقياً من المجتمع الاقطاعي الاوروبي من حيث تعقيد البيئة، من حيث دقة التنظيم.. الخ. الا أنه وصل من هذا إلى نتيجة عجيبة، فالتقدم الزائد لهذه المجتمعات جعل انتقالها الى الرأسمالية مسألة تكاد تكون مستحيلة، فقامت البورجوازية في منطقة المجتمعات الخراجية الضعيفة المهترئة أي منطقة الاقطاع الاوروبي، ولم يكن ممكناً أن تقوم في منطقة النظم المستقرة المتماسكة الموجودة في الشرق (٣٢). هنا

---

٣١ - في: نمط الانتاج الآسيوي وواقع المجتمعات العربية (ندوة). دار الكلمة بيروت (بالاشتراك مع العربية للدراسات بالقاهرة) ١٩٨٤. ص ٤٤-٤٥.

٣٢ - منطق سمير أمين هنا يذكرنا بحكمت قفلجملي الذي يرى أن الثورات التاريخية (الطوفانات)، التي يتم من خلالها الانتقال من حضارة أصيلة الى حضارة أصيلة أخرى، لم تكن تجري على يد شعوب حضارية أو بربرية عليا (زراعية)، بل تحديداً على يد شعوب بربرية وسطى (رعوية). انظر الترجمة العربية : تطور اشكال الملكية ، ترجمة فاضل جتكر، دار ابن رشد، بيروت ١٩٧٨. هذه الاطروحة يمكن ان نجد أصلها في نظرية ابن خلدون، لكنها لاتقدم معرفة حول التحول في أنماط الانتاج أو التشكيلات الاجتماعية.

اختلف طبعاً مع سمير أمين . لقد وصل إلى نفس نتيجة ماركس. كما لوكانت النتيجة هدفاً مقصوداً مع سبق الاصرار. فاذا قال التحليل إن مجتمعاتنا أقل مرتبة في التطور الحضاري والاجتماعي بالنسبة لاوروبا كانت النتيجة أن مجتمعاتنا راكدة ومغلقة في وجه التطور الرأسمالي. واذا كانت مجتمعاتناأعلى مرتبة من المجتمع الاوروبي، تكون النتيجة أيضاً أن مجتمعاتنا محكوم عليها بالركود وامتناع التقدم". الخطأ هنا يجده عادل حسين في التوحيد الكامل بين الثورة الصناعية والثورة البورجوازية، في حين أن الثورة الصناعية يمكن أن تحدث عبر عديد من الاشكال والسبل والوسائل. فاذا كانت الطبقة البورجوازية قد قامت بالثورة الصناعية في المجتمع الغربي، فهذا لايعني أن المجتمعات الشرقية كانت عاجزة عن احداث ثورة صناعية وفق شروط مخالفة تتلاءم مع تاريخها ومع تكوينها التاريخي. ويعطي الكاتب أمثلة على ذلك: اليابان، محمد على باشا في مصر، والتجربة الصينية الحديثة وغيرها.

بديهي أن النظر الى نمط انتاج معين من زاويتي نظر مختلفتين لايجعل من هذا النمط اثنين ولا يغيّر من طبيعته. كل ماقد يحدث هو عدم رؤية النمط بكليته، بل رؤية عنصر أو بعص العناصر منه فقط. وسمير أمين يفعل ذلك عندما يحدد نمط الانتاج حصراً بالفائض الذي يحققه. واذا كان قد تواجد فرضا في كل من النمط الخراجي الناجز والنمط الاقطاعي فائض بشكل خراج أو أتاوة، فهذا لايعني بالضرورة أن النمطين من طبيعة واحدة. مايقرر ذلك هو بالدرجة الاولى علاقات الانتاج وبالأخص شكل الملكية والتصرف، وقد أزاحها الكاتب الى المرتبة الثانية عند تحديد نمط الانتاج وبالتالي التشكيلة، خلافاً لما فعله ماركس والماركسيون من بعده. غير أن الكاتب لم يبق متسقاً مع نفسه. فعندما أراد تمييز النمط الاقطاعي عن الخراجي الناجز وتبيان

قابلية النمط الاقطاعي للتطور الى الرأسمالية وجمود النمط الخراجي العربي في هذا المجال لم يستخدم محك "فائض الانتاج"، بل "شكل الملكية والتصرف". على هذا الاساس أرى أن مايجمع الاقطاع والعبودية أكبر مما يجمع الاقطاع والنظام الخراجي (النموذجي)(٣٣).
وليس صعباً أن نتبين لدى ماركس هذا التقارب في دراسته لجذري العبودية والاقطاع، تحديداً في المشاعة الرومانية والمشاعة الجرمانية، كما نتبين اختلافهما عن نمط الانتاج الآسيوي انطلاقاً من اختلاف المشاعة الشرقية(٣٤). كذلك عندمايحدد سمير أمين الطبقات الاجتماعية المتناحرة في أنماط الانتاج المختلفة يستند إلى علاقات الانتاج وشكل الملكية. فيظهر مرة أخرى التقارب بين النمط العبودي (أسياد وعبيد) والنمط الاقطاعي (اقطاعيون واقنان) والتباعد عن المجتمع الخراجي الشرقي (الطبقة الدولة والفلاحون). وهو الى جانب ذلك يفصل دائماً الاقطاعي عما هو خراجي، مما يجعل إلحاق الاقطاعي بالخراجي دون أية قيمة علمية.

إن حقيقة أنه لم يتواجد يوماً أي من الانماط الانتاجية في حالته الصافية، ليست كافية كحجة للتخلي عن هذا المفهوم والاستعاضة عنه بالتشكيلة، كما يفهمها سمير أمين. فعندما يجري الحديث عن نمط انتاج مجتمع معين لايُقصد بذلك بالضرورة أن هذا النمط في حالته الصافية، بل المقصود عادة أنه النمط السائد. وقد رفض الكاتب رغم ذلك مفهوم نمط الانتاج، في حين أنه سار على نفس المنطق عند تمييز

---

٣٣ - انظر دراستنا: من التراث الى الثورة مع طيب تيزيني. في : الماركسية والتراث العربي الاسلامي، الطبعة الثانية، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢، ص١٢.

٣٤ - في فصل: "الاشكال السابقة للانتاج الراسمالي"، من مخطوطة "أسس نقد الاقتصاد السياسي".

التشكيلات الاجتماعية عن بعضها، اذ استند على الفائض "السائد". واذا كان نمط الانتاج مفهوماً مجرداً لاينطوي على نظام للتعاقب التاريخي، فان الفائض أيضا لاينطوي على نظام لمثل هذا التعاقب. لقد وُجد الريع مثلاً منذ بداية المجتمع الطبقي حتى الآن في الرأسمالية. كذلك ليس "الربح" هو الشكل الوحيد للفائض في المجتمع البورجوازي ، بل الشكل السائد فقط. إن استناد الكاتب إلى شكل فائض الناتج لتحديد نمط الانتاج في مجتمع معين وبالتالي تشكيلته أدى الى اعتبار المجتمع الاقطاعي نوعاً من أنواع المجتمعات الخراجية، بحكم أنه يشترك مع نمط الانتاج الآسيوي في كون الفائض الرئيسي فيه هو "الريع" (وهذا في الحقيقة أصح من الحديث عن اشتراكهما بـ "الخراج" أو "الاتاوة"). على هذا الاساس يجب اعتبار التشكيلات التجارية الشرقية القروسطية "بورجوازية"، لأن الفائض الرئيسي المتحقق فيها هو الربح، كما يرى سمير أمين نفسه، حيث "في نمط الانتاج الرأسمالي يكون (الربح) الشكل الخصوصي الذي يأخذه فائض القيمة أثناء توزعه بشكل متناسب مع الرساميل المقدمة" (٣٥). إن السبب في هذا المنزلق ليس سوى الابتعاد عن مفهوم نمط الانتاج بمافيه من علاقات انتاج.

كما قلنا، يشترك نمط الانتاج الخراجي والاقطاعي في أن شكل الفائض الرئيسي فيهما هو "الريع". على أن الريع بدوره يتخذ عدة أشكال. وهذه الأشكال الثانوية للريع ليست واحدة في كل من النمطين المذكورين. واختلاف أشكالهما ليس غير ذي دلالة، بل يعبّر عن اختلاف في علاقات الانتاج. هذا من ناحية. من ناحية أخرى، في اطار الحديث عن "الخراج" و"الاتاوة" نستدرك أن ترجمة برهان غليون

---

٣٥ ـ التطور اللامتكافئ، ص١٩.

لمصطلح سـمـيـر أمين Mode de Production Tributaireبـ "نمط الانتـاج الخـراجـي" ليس أمـيناً، والصـحـيح أن يقـول "نمط الانتـاجي الاتاوي". لكن، مادمنا نركز اهتمامنا على المجتمع العربي القروسطي، فان النقد يجب أن يوجه إلى المؤلف، لا الى المترجم، لأن "الخراج" هو الفائض (الداخلي) الذي قامت عليه الدولة العربية الاسلامية. قد يعود التعبير عن نمط الانتاج الآسيوي بالأتاوي بدلاً من الخراجي الى قصور مبرّر في اللغة الفرنسية، حيث لم يعرف المجتمع الاوروبي الغربي "الخراج". لكن هذه المشكلة اللغوية المحتملة لاتعفي الكاتب من المسؤولية عن الرأي المتضمن في التسمية المذكورة ، وهو أن الدولة الشرقية (العربية) تتدخل من الخارج في العملية الانتاجية وتقتطع لنفسها قسراً حصة من الانتاج المجتمعي (بشكل اتاوة). وهذا رأي غير صحيح، لأن الدولة في نمط الانتاج الآسيوي عنصر هام من عناصر الانتاج، وباعتبارها مالكة للأرض فانها تنال حصة المالك باسم "خراج".

يقول سمير أمين ، إن نمط الانتاج الاقطاعي حالة حدّية من حالات نمط الانتاج الخراجي، وأنه شكل متطور من أشكاله، وأن التشكيلة الخراجية الفلاحية (كالمصرية والصينية) تتطور الى نموذج اقطاعي حقيقي [٣٦]. لكنه يرى أيضاً، أن الاقطاعية شكل محيطي للنمط الخراجي ، أكثر باكورية، موسومة بطوابع المجتمع المشاعي البدائي، وأن النمط الاقطاعي شكل فقير غير مكتمل من النمط الخراجي، وان الاقطاعية تكونت (في أوروبا البربرية) في شكل جنيني غير ناجز لهذا النمط [٣٧]. فكيف نستطيع التوفيق بين هذين الرأيين

---

٣٦ ـ انظرالحاشية رقم٢. وكذلك: الامة العربية، ص١٧١.

٣٧ ـ الامة العربية، ص ١٥١/١٥٢. التطور اللامتكافئ، ص٣٠.

المتعارضين؟!. نلاحظ من ناحية أخرى أن الاقطاع لايتطور الى الخراجية بل إلى الرأسمالية، بينما ينزع النمط الخراجي المتطور بشكل دائم تقريباً الى أن يصبح نظاماً إقطاعياً، أي أن الطبقة الحاكمة (القائدة) تحل محل المشاعية في الملكية المباشرة الحصرية للأرض(٣٨). غير أن الكاتب لايرى في هذا النزوع تطوراً الى أمام، حتى أنه في الحقيقة ليس تطوراً، بل انمساخ: "... بينما كانت الدولة، في نمط الانتاج الخراجي الناجز للحضارات العظمى، تحمي في هذا المجال، المشاعات القروية. وأثناء فترة الانحطاط فقط، حين تضعف السلطة المركزية، كان المجتمع يتأقطع (يصبح إقطاعياً)، وهذا التأقطع يظهر كتدهور وكانحراف بالنسبة للنموذج المثالي: كانت التمردات الفلاحية تأتي لتقيم من جديد النظام الخراجي وذلك عن طريق اعادة بناء مركزة الدولة وتحطيم الاقطاعيين، واضعة بذلك حدا لافراطهم"(٣٩). هنا نتساءل: أولاً، كيف يكون الاقطاع محيطياً بالنسبة للنمط الخراجي متخلفاً عنه، اذا كانت التشكيلة الخراجية تتطور الى الاقطاعية، والاقطاعية تتطور الى الرأسمالية؟! ثانياً، كيف تسعى الطبقة القائدة الى نزع ملكية المشاعة، وتحميها في نفس الوقت؟! بل، كيف تنتزع هذه الطبقة الخراج ثم الملكية من المشاعة القروية وتقوم التمردات الفلاحية رغم ذلك باعادة السلطة المركزية للطبقة المذكورة؟! ثم أية إقطاعية هذه التي يتعاكس مفعولها في الشرق عنه في الغرب، فهي - بمقاييس الكاتب - تقدمية في الغرب تؤدي الى الرأسمالية، وانحطاطية في الشرق ينتج عنها تدهور وانحراف؟. إن مفهوم "الاقطاعية" ليس محدداً بدقة ووضوح لدى الكاتب، بل هو في الحقيقة

---

٣٨ - التطور اللامتكافئ، ص١٦.

٣٩ - التطور اللامتكافئ، ص ٣٠.

مفهومان: اقطاع اوروبي، واقطاع شرقي. والكاتب، عندما يتحدث عن فروق ثانوية بين اقطاع مصر والصين واقطاع أوروبا (واليابان) (٤٠)، فانه يلتقي اذ ذاك مع أنصار نظرية التطور الاحادي، مع فارق أن هؤلاء أقوى حجة وأكثر اتساقاً بهذا الخصوص.

- جـ -

استخدمنا حتى الآن مصطلح "نمط الانتاج الخراجي" وكأنه مفهوم واحد لدى سمير أمين. في الواقع يتعامل الكاتب مع عدة أنواع من الانماط الخراجية. صحيح أن هذه الانماط تختلف عن بعضها من حيث درجة التطور، انما مع ذلك لاينتقل مثلاً النوع الادنى مع الزمن الى النوع الاعلى، وذلك لسببين: أولاً، لان تحديد الدرجة مرتبط بعوامل جغرافية مناخية ثابتة. ثانياً، بحكم أن الكاتب، خلافاً لماركس وأغلب الماركسيين، لايتعامل في دراسته التاريخية للمجتمعات البشرية بأنماط انتاج، بل بتشكيلات اجتماعية (٤١). وكل تشكيلة تختلف عن الاخرى في خط سيرها والقانونيات التي تحكم هذا السير. ولما كان كل نمط انتاج خراجي يقوم عليه عدد من التشكيلات الخراجية (بحسب ارتباطه بأنماط اخرى وعوامل اخرى في مقدمتها التجارة البعيدة)، فإننا نجد عندئذ عشرات من التشكيلات الاجتماعية

---

٤٠ - التراكم على الصعيد العالمي، ص ٢٠٣

٤١ - انظر بهذا الخصوص مساهمة: محمد الاخضر بن حاسين: نقد مفهومي المركز والمحيط، والمشاكل الآنية للانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، في مجلة: الطليعة (القاهرية)، العدد ٦ ، يونيه ١٩٧٤، ص٤١-٤٩.

الخراجية، تتطلب كل واحدة منها دراسة نظرية خاصة. وهذه نقطة ضعف في نظرية سمير أمين. ليس فقط لأن التعامل مع هذه الانواع العديدة والمتداخلة من التشيكلات الخراجية يتسبب في تشوش القارئ وحيرته، وخاصة عند مقابلتها ومقارنتها بنماذج موحدة من الانماط أو التشكيلات العبودية والاقطاعية والرأسمالية، بل قبلئذ لأنه يمثل ثغرة منهجية علمية. فمثل هذه النظرة الى التاريخ البشري تحدّ افقنا المعرفي، بل تعيد قدرتنا المعرفية الى الوراء، الى الغرق في التفاصيل، وبالتالي - كمايعبر ماركس - عدم رؤية الغابة من كثرة الأشجار.

المسألة هي مسألة ايجاد الاساسي من علاقات انتاج وقوى انتاجية متفاعلة، وعزل الثانوي، من أجل تنقية عناصر الواقع الفاعلة من شوائبها، لرؤية هذا الواقع في جوهره . فلابدّ من تجريد الواقع التاريخي في نماذج موحدة، محددة واضحة، مبسطة قدر الامكان، من أجل الوصول الى قانونيات عامة، نستطيع الافادة منها في فهم وتفسير تحركات الحاضر التاريخي وتطوراته واستشراف المستقبل. إن سمير أمين بتشكيلاته الكثيرة يضيّق علينا أبواب المعرفة، بايجاده لقانونيات خاصة بكل مجتمع أو بكل مجموعة صغيرة جداً من المجتمعات الشرقية، بحيث لانعود نميّز بين مجتمعات تحكمها قوانين عامة واحدة واخرى تخضع لقوانين مختلفة وبحيث تجعلنا نتوهم فروقاً جذرية بين مجتمعات متقاربة تسير وفق قوانين عامة مشتركة(٤٢). بالتأكيد، يطرأ على النموذج خلال مسيرة الواقع التاريخية تعديل وتغيير. فالتشكيلة الرأسمالية في مرحلة التنافس الحر مثلاً ليست هي تماماً في مرحلة الاحتكار والامبريالية. غير أن سمير أمين لايتناول التشكيلة الخراجية في تطورها التاريخي.

---

٤٢ - يقترب الكاتب هنا من "المدرسة التاريخية" البورجوازية.

بالعكس، فنظريته لا تتضمن مراحل تاريخية خراجية، وتشكيلاته الخراجية ثابتة على مدى آلاف السنين: منذ حضارة الفراعنة وبابل وفينيقيا مروراً بالدولة العربية الاسلامية حتى غزو الاستعمار والرأسمالية الغربية (٤٣).

وإذن، ألا يؤكد الكاتب بذلك مايقال عن ركود مجتمعاتنا العربية الاسلامية؟ إن نظرية سمير أمين تفتقد الى الحركية التاريخية فيما يخص التشكيلات الاجتماعية الخراجية. بل هي أقرب الى النظرة السكونية الجغرافية التي يعارضها الكاتب نفسه (٤٤)، حيث أنه استند في برهانه على فلاحية الحضارة المصرية وتجارية بقية العالم العربي على الطبيعة الجغرافية المناخية للأرض العربية (٤٥). إنها باختصار: جبرية جغرافية!

التشكيلة الاجتماعية، حسب الفهم الماركسي، هي المجتمع في مرحلة تطور معينة، متضمناً البناء الفوقي إلى جانب علاقات وقوى الانتاج. تحديداً في تصنيفه للتشكيلات الخراجية لم يهتم سمير أمين لعنصر البناء الفوقي وصلاته المتبادلة مع علاقات وقوى الانتاج، بل كان كل مافعله بهذا الخصوص هو ابراز عنصر ثانوي من علاقات الانتاج وهو التجارة الخارجية ووضعه على قدم المساواة مع أنماط الانتاج. هو في الحقيقة مفهوم جديد "لنمط الانتاج" أكثر من كونه

---

٤٣ . انظر مثلاً ص ١٧ من "الامة العربية" حيث يقول : ان هذا المثال للتكون التجاري (التشكيلة التجارية) يطبع المشرق حتى الحرب العالمية الاولى ١٩١٤ـ ١٩١٨. انظر أيضاً ص ٣٤ من "التطور اللامتكافئ".

٤٤ . الامة العربية، ص١٥٣.

٤٥ . انظر مثلاً ص١٣/١٤، ١٦، ١٧/١٨ من "الامة العربية"، وص٣٢-٣٥ من "التطور اللامتكافئ".

مفهوماً للتشكيلة الاجتماعية، يُعامل العنصر الثانوي فيه معاملة العناصر الرئيسية. من ناحية اخرى، هو مفهوم غير جدلي وغير تاريخي، من حيث أن التشكيلات الناتجة عنه لا تتأثر بالاحتكاك الدائم بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وبالتالي لاتتطور الى أن تنقلب الى تشكيلات أو أنظمة جديدة مختلفة نوعياً. لقد أكد الكاتب على تمفصل أنماط مختلفة ضمن التشكيلة الواحدة، بينما نراه في التشكيلة الخراجية التجارية قد استبدل علاقات الانتاج المجتمعية بالعلاقات التجارية بين المجتمعات المختلفة، وكأن هذه العلاقات الخارجية قادرة بمفعولها المعاكس أن ترتد على المجتمع المتاجر وتنقلب على عناصره الداخلية فتعيد صياغة نظامه الاجتماعي الاقتصادي على صورتها التجارية.

يتفق الكتّاب على الاهمية التاريخية للتجارة البعيدة في المنطقة العربية. هذا أمر مسلّم به. وقد اعتمد سمير أمين على هذه الحقيقة التاريخية. وما في ذلك من مأخذ . لكن أن يحيا المجتمع ويموت بازدهار التجارة البعيدة أو توقفها، فهذا لايعني أن نمط انتاج المجتمع المعني خراجي تجاري، بل يعني أنه تجاري فحسب أو أنه تجاري قبل أي شيء. بذلك يكون الكاتب قد حدد نمط الانتاج بعوامل خارجية. وهذا لايمكن تبنيه علمياً. فنمط الانتاج والتشكيلة الاجتماعية يتحددان أساساً من الداخل، من علاقات وقوى انتاج المجتمع المعني، لامن الخارج أو من علاقات هذا المجتمع مع الخارج. بالعكس، العلاقات مع الخارج تتحدد أصلاً عبر علاقات الانتاج الداخلية. بالتأكيد، ثمة تبادل بالتأثير، انما على شاكلة التأثير المتبادل بين أصل الشجرة وفروعها. لذلك فان سمير أمين، عندما يرى في الاصل وهوالانتاج فرعاً ، وفي الفرع وهو التجارة البعيدة أصلاً، يفكر هيغلياً وليس مادياً جدلياً.

بالارتباط مع تفريق الكاتب بين نمط الانتاج الخراجي الفلاحي ونمط الانتاج التجاري نعود الى موضوع فائض الانتاج. فخطأ هذا المقياس في تحديد نوعية النمط الانتاجي والتشكيلة الاجتماعية يتجلى لنا أيضاً في فهم الكاتب الكمي للمقياس المذكور، وذلك عندما يفرّق بين التشكيلة الخراجية المركزية (الزراعية) والتشكيلة التجارية المحيطية من خلال المقارنة بين مقدار الفائض الداخلي ومقدار الفائض الخارجي لدى كل من التشكيلتين المذكورتين. بذلك يتحول الامر الى مايشبه المسألة الاحصائية المحاسبية. غير أن الكاتب لم يحاول مرة واحدة حلها عملياً، لم يبرهن على كون الفائض الخارجي أعلى من الفائض الداخلي في العالم العربي (غير المصري)، مما يجعل من تصنيفه للمجتمعات العربية السابقة ضمن التشكيلة التجارية تخمينياً أكثر منه علمياً.

بغض النظر عن ذلك وعن صعوبة القيام بالاحصاء والمحاسبة المطلوبين، لعدم توفر الامكانيات التقنية في ذلك الوقت ولعدم توفر المعلومات الكافية في وقتنا الحاضر، فان هذه المفاضلة بين الفائضين تفترض مساواة في الاهمية بينهما أو ترى فيهما ندّين مستقلين، في حين أن الفائض الخارجي هو في كل الاحوال لايقوم أصلاً الا على اساس الفائض الداخلي أو بالاحرى: كلا الفائضين يقوم أصلاً على القوى الذاتية للمجتمع المعني من بشرية وطبيعية وعلمية تقنية وعسكرية....، أي على انتاج واعادة انتاج المجتمع المذكور. ويتجلى ذلك على مستويين. المستوى الاول : إن فائض الناتج يتولد من العمل والناتج، ومن هذا العمل وناتجه يعيش العاملون المنتجون وأسرهم، وهم الغالبية العظمى من الشعب، إن لم نقل: هم "الشعب"، بينما تستأثر الطبقة المسيطرة وتوابعها بفائض الناتج. بناء عليه لايمكن للفائض الخارجي أن يعادل في أهميته الفائض الداخلي، حتى لو تساوى معه

في القيمة، لأن وجود المجتمع وبالتالي الطبقة المسيطرة مرهون بتأمين العمل والناتج المحليين المولّدين لفائض العمل وفائض الناتج، في حين أن العمل والناتج المولّدين للفائض الخارجي هما من مسؤولية طبقة مسيطرة أخرى (في الخارج). والطبقة المسيطرة محلياً ليست مستعدة بطبيعتها، ولا حتى قادرة على تأمين حياة شعبها من الفائض (الربح) المتحصّل في الخارج، أي أن تقاسمهم إياه. تعمل لصالحها اذن إن وضعت لاستغلالها حدوداً لا تتجاوزها. فإن فعلت ذلك،وتقصّدت الاعتماد على الفائض الخارجي أكثر من الفائض الداخلي، فانها(بافتراض نجاحها في هذا المسعى) تترك للمنتجين المحليين قسماً أو قسماً أكبر من فائض الناتج، فتصون بذلك نبعها الطبيعي البشري الاقتصادي وتقويه بحيث يصبح قادراً على توليد و - عند اللزوم - إعطاء فائض ناتج أكبر، أو أنها ترشوهم لمآرب سياسية. على هذا الاساس تصبح عندئذ المقارنة بين مايرد الطبقة المسيطرة من فائض داخلي وفائض من الخارج شكلية، لاتراعي توزع الفائض الداخلي ولا الطاقة الكامنة في المجتمع المحلي.

المستوى الثاني: نظرياً يتأتى فائض التجارة البعيدة (الخارجية) من تجارة التصدير، و/أو من تجارة الاستيراد، و/أو من التجارة العابرة(الترانزيت). فاذا كان الفائض ناجماً عن تجارة التصدير، فهو عندئذ وقبل كل شيء فائض داخلي بشكل صادرات تضاف إليه أرباح بيع هذه الصادرات، وهذه الأرباح قائمة على أساس الفائض الداخلي(على اساس الانتاج المحلي). أما اذا كان الفائض ناتجاً عن تجارة الاستيراد، فان الرأسمال المتاجر به هو في الاصل فائض داخلي، وهذا الرأسمال يحقق أرباحاً، انما من الداخل، أي مرة اخرى من الفائض الداخلي. إذن تبقى فقط التجارة العابرة موضع تساؤل. وبالطبع لايمكن على الاطلاق أن يعتمد مجتمع على التجارة البعيدة

وأن يكون بالتالي نمط انتاجه "تجارياً"، اذا كان هذا المجتمع مهد الحضارات، كالهلال الخصيب [٤٦]، أي من أوائل المجتمعات التي وُجدت فيها فوائض ناتج. وبدون فوائض ناتج (داخلية) لاتوجد تجارة (حرة)، كما هو معلوم. هذا كمثال حدي فقط. في الاحوال العاديةيكون مقدار الفائض المتحصل من التجارة العابرة متناسباً طرداً مع حجم هذه التجارة:

١- غير أن الاقتصاديات قبل الرأسمالية كانت اكتفائية بطبيعتها، تنتج قيماً استعمالية، وتقتصر تجارتها تقريباً على الكماليات من أجل الطبقة المسيطرة. إذن لأيمكن بأي شكل أن تُشبه بالتجارة الدولية الحاضرة. واذا أخذنا بعين الاعتبار اتساع الاقتصاد العربي الاسلامي، صحّ هنا ماهو معروف، أن حصة التجارة الخارجية بأنواعها، ناهيك عن التجارة العابرة لوحدها، تشكل في الاقتصاديات الواسعة نسبة ضئيلة من مجموع أنشطة المجتمع. من هذه الناحية تختلف جذرياً الدولة العربية الاسلامية سابقاً، والاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة حالياً، عن الاقتصاديات الصغيرة المحصورة، كما كانت على سبيل المثال مكة قبل الاسلام، وكما هي لبنان حالياً.

٢- ومع ذلك، لايمكن أن نتصور مكة الجاهلية بدورها التجاري الوسيط دون وجود الجزيرة العربية كقاعدة انتاجية (رعوية زراعية)، كما أن دور لبنان الوساطي حالياً (قبل الحرب الأهلية منذ منتصف

---

٤٦ - في بحثه عن افريقيا السوداء، المصدر المذكور سابقاً، يستثني الكاتب "مابين النهرين" الى جانب مصر من التشكيلات التجارية العربية، مستنداً الى أحمد القدسي:

Nationalism and class struggles in the Arab World, in: Monthly Review, July- August 1972.

السبعينات) مستحيل بمعزل عن المحيط العربي المشرقي. من هنا نفهم كيف أن المواجهة الحربية التجارية بين البرتغال واليمن تحولت ببساطة إلى مواجهة بين البرتغال ومصر أواخر عصر المماليك. ونتيجة الحرب لم تخسر اليمن أو مصر فحسب دورها القيادي في التجارة الدولية، بل خسره العالم العربي بأجمعه.

٣ـ ويتعلق حجم التجارة العابرة بالكتل البشرية التي تستفيد منها وبمدى استغنائها أو احتياجها إلى مواد التجارة هذه، أي استطاعتها على بيع هذه المواد أو شرائها. ولقد كانت الفوائض الداخلية في بلاد الشراء والمبيع قليلة جداً نسبياً، وبالتالي كذلك المكاسب المتحققة من التعامل مع هذه البلدان ، مالم تكن من نوع السلب والنهب الذي يقوم هو الآخر على القوة القتالية وبالتالي القوة الاقتصادية الذاتية للمجتمع الغازي أو الاستعماري.

٤ـ على أنه، بقدرما يكون حجم التجارة العابرة كبيراً، فان الرأسمال التجاري الذي تتطلبه كبير أيضاً، ولايمكن أن يوفره بالتالي إلا اقتصاد مناسب بالقوة والمتانة، اقتصاد قادر على توليد الرأسمال التجاري المطلوب من فائضه الداخلي (في انتاجه). قد يقال إن مانحتاجه هو رأسمال أولي تقوم فيما بعد التجارة نفسها بتنميته. هذا صحيح، ولكن إلى حد معين . فنحن نعلم أن التجارة البعيدة ليست مستقرة أو مضمونة، بل إن مخاطرها، خاصة في ذلك الزمان، صعبة الحصر. ثم إنها بقدر ماتكون غير مأمونة، فانها أكثر حاجة إلى قوة اقتصادية وعسكرية تحميها.

نصل من ذلك كله إلى أن الفائض من التجارة العابرة يمكن أن يزيد من اقتصاد المجتمع المعني قوة وازدهاراً، لكنه ليس من يخلق له حضارته المعتبرة أو امبراطوريته. التجارة عموماً هي نشاط امتدادي

للانتاج أو تابع له، وبدون أرضية انتاجية مناسبة لاتقيم التجارة قوة اقتصادية كبرى ولا ازدهاراً اقتصاديا مديداً بناء عليه نقول، إن حضارات العصور السابقة إما أن تكون انتاجية (زراعية بالدرجة الاولى) في أساسها أو لاتكون.

غير أنه من المعلوم أن تجارة العرب المسلمين لم تكن فقط، ولابالدرجة الاولى، تجارة عابرة. كانت في نفس الوقت تجارة استيراد وتصدير وعبور: يشترون من كل بلد يطأونه ما يتميز به من السلع الرخيصة الرائجة في بلدان أخرى، ينقلونها إلى هذه البلدان ويبيعونها بأسعار أعلى، ويشترون بأثمانها بضائع ممتازة أخرى رخيصة ومرغوبة في مكان ثالث.. وهكذا. وهم يفعلون ذلك في الخارج كما في الداخل، بحيث يصعب في تجارتهم التفريق المسبق بين الاستيراد والتصدير والعبور. وكانوا يحققون الارباح من المجتمع البائع والمجتمع الشاري على حد سواء. يقول ماندل: "في مجتمع قائم بصورة رئيسية على انتاج القيم الاستعمالية يتأتى ربح التجار من شراء البضائع بما دون قيمتهاومن بيعها بما فوق هذه القيمة بالتالي لم تكن التجارة في الاصل لتنشأ بين شعوب تعيش في مستوى متماثل تقريباً من التطور الاقتصادي. ففي هذه الحالة يكون زمن العمل الضروري تقريبا لانتاج السلع المتبادلة معروفاً في كلا البلدين. ولن يتورط الباعة أو المشترون في مثل هذه المبادلات الضارة بهم ضرراً شديداً.فقط في حالات استثنائية من النقص المباغت لأهم المواد الاستهلاكية أو المواد الأولية يمكن تحقيق أرباح معتبرة. على النقيض من ذلك تهيء التجارة مع شعوب تعيش في مستوى اقتصادي أدنى، شروطاً مثالية لتحقيق أرباح كبيرة. هنا يستطيع المرء شراء مواد أولية وغذائية رخيصة (...) وبيع منتجات مصنّعة (...) بأعلى من قيمتها. إن في هذا التطور الاقتصادي

اللامتساوي بين الشعوب يكمن ازدهار التجارة منذ الثورة المعدنية وبدايات الحضارة" (٤٧).

هكذا نلاحظ أن سمير أمين ، الذي تحتل مقولة التطور اللامتساوي مكان القلب في نظريته، يُهمل هنا هذه المقولة كلياً لينزلق بذلك إلى اعتبار التجارة البعيدة من خلال فوائضها الفائقة هي صاحبة الفضل في المستوى الحضاري الرفيع للعالم العربي القروسطي، مع أن هذه الفوائض التجارية لم تكن لتحصل لولا المستوى الحضاري الذي كان عليه العالم العربي في ذلك العصر. وكأن المستشرق الانكليزي مونتغمري واط قد طبّق بشكل مباشر ما قاله ارنست ماندل على العلاقات العربية الإسلامية ـ الاوربية حين كتب: "إن السمات المميّزة للتجارة بين اوروبا الغربية والعالم الاسلامي تذكرنا بتجارة المستعمرات في القرنين التاسع عشر والعشرين، لكن مع اختلاف واحد، يتلخص في أن أوروبا كانت هي المستعمرة. كانت أوروبا تستورد من العالم الاسلامي البضائع الاستهلاكية بصورة اساسية، وكانت تصدّر، بالمقابل، المواد الخام والعبيد " (٤٨). تبعاً لذلك يمكن أن يُفسر انهيار التجارة البعيدة لدولة المماليك بانحدار المستوى الحضاري للمجتمع العربي المملوكي بالمقارنة مع مستوى المجتمع البرتغالي الصاعد والمنافس، فكان ذلك الانهيار نتيجة، ولم يكن بأي حال سبباً لانهيار الدولة المملوكية التي كانت دولة انحطاط، كما هومتعارف عليه.

---

٤٧ ـ ارنست ماندل: النظرية الاقتصادية الماركسية، الجزء الاول، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣، ص٢٠١ـ ٢٠٢. وقد اعتمدنا أعلاه على الترجمة الالمانية للكتاب الى جانب الترجمة العربية التي قام بها جورج طرابيشي.

٤٨ ـ مونتغمري واط: أثر الحضارة العربية الاسلامية على اوروبا، ترجمة جابر أبي جابر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨١، ص٦٢.

أطروحة سمير أمين تذكرنا في أحد جوانبها بالنظرية المركانتيلية التي كانت ترى أن فائض القيمة ينشأ في التداول ويتمثل في فائض الميزان التجاري(٤٩) . ومن نافلة القول أن المركانتيلية قد نبذها البرجوازيون فكراً وسياسة قبل أن يدحضها الماركسيون. على أي حال، ربما كان من الاسهل اثبات أن الفوائض الخارجية لبلدان أوروبا الغربية من نهب أميركا وتقتيل الهنود الحمر واستعباد الافريقيين واستعمار الآسيويين ومن التجارة الامبريالية أعلى من الفوائض الداخلية الناجمة عن استغلال الطبقة العاملة المحلية وتدمير الفلاحين المحليين. ومن المؤكد أن اثبات هذا أسهل من البرهان على أن فوائض التجارة البعيدة وغنائم الغزو تفوق الخراج وغيره من المصادر المحلية للدولة العربية الاسلامية. (٥٠) وقد لايكون بعض المؤلفين الماركسيين قد ابتعدوا عن الحقيقة عندما رأوا في العلاقات الرأسمالية الاستعمارية سبباً لتلوث البروليتاريا الاوربية الغربية ولانحراف الحركة الاشتراكية الممثلة في الاممية الثانية. يقول الياس مرقص: "إن الطبقة غير المالكة ولكن غير الكادحة ليست قادرة على الاطاحة بالمستثمرين. والطبقة البروليتارية التي تعيل المجتمع بأسره وحدها قادرة على تحقيق الثورة الاجتماعية. ولكن مع نمو وتوسيع السياسة الاستعمارية أصبحت البروليتاريا الاوربية، جزئياً، في وضع لم يعد فيه عملها هوالذي يعيل المجتمع بأسره، بل عمل أشباه العبيد في المستعمرات. فالبورجوازية

---

٤٩ ـ عكست المركانتيلية الدور المهيمن للرأسمال التجاري والمصالح الاقتصادية للبورجوازية الفتية في القرن السابع عشر والنصف الاول من القرن الثامن عشر، في فترة التراكم الاولي للرأسمال ونشوء الامم البورجوازية، بالتحديد في انكلترا، حيث طبقت أيضاً كسياسة.

٥٠ ـ يستبعد سمير أمين غنائم الغزو، رغم أهميتها القصوى في فترة الفتوحات العربية الاسلامية، ذلك لانها لاتدعم اطروحته، فهي لاتعبر عن مجتمع تجاري.

البريطانية مثلاً تجني من عشرات ومئات الملايين من سكان الهند وغيرها من المستعمرات أرباحاً أكثر من تلك التي تجنيها من العمال البريطانيين: ولهذا السبب فقد نشأ، في بعض البلدان، أساس مادي اقتصادي لتلوث البروليتاريا بالشوفينية الاستعمارية" (٥١).

إن المعلومات والارقام التي يوردها جرجي زيدان(٥٢) تبرهن على أن "الخراج" كان أهم مصادر الدخل للدولة العربية الاسلامية، رغم كثرة هذه المصادر. كانت العمدة على الخراج، حتى أنهم سموا مجموع الجباية خراجاً باطلاق البعض على الكل. ويعيد زيدان كثرة الخراج في الدولة العباسية إلى الاسباب الرئيسية التالية:

١- سعة المملكة العباسية،

٢- اشتغال الناس بالزراعة،

٣- ثقل الخراج المضروب، اذا تراوح بين ٦- ٥٠٪ من غلة الارض حسب الاقاليم والمنتجات وطرق الري...،

٤- صدق العمال في ارسال المال المجموع.

ولقد كان خراج مصر في أيام المأمون يزيد على ثلاثة أضعافه في سنة ١٩٠٣، مع ذلك كان أدنى من خراج عدد كبير من أقاليم الدولة الاخرى: السواد، كور دجلة،ماها الكوفة والبصرة، الاهواز،الموصل وما يليها، الجزيرة وما يليها من أعمال الفرات، افريقية في أيام المأمون (نقلاً عن ابن خلدون)؛ أو: السواد، الاهواز، ماه الكوفة، ماه البصره، الموصل وما يليها، ديار ربيعة، ديار مضر، أعمال طريق الفرات في أيام

---

٥١ - الياس مرقص: الماركسية والشرق ١٨٥٠- ١٩١٨، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٨، ص٥٦٧.

٥٢ - جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، الجزء الثاني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (بدون تاريخ)، ص٣٠٢- ٣٤٤، وخاصة ص٢٢٥، ٢٢٥-٢٤٤، ٣٢٩، ٣٠٦- ٣١٤. انظر ايضاً مقدمة ابن خلدون ، دار العلم، بيروت ١٩٧٨، ص١٧٩- ١٨٠.

المعتصم (نقلاً عن قدامه بن جعفر)؛ أو: السواد، الاهواز، ماه الكوفة، ديار مضر، الموصل ، ديار ربيعة في أواسط القرن الثالث للهجرة (نقلا عن ابن خرداذبه). بناء عليه لايبدو أن التفريق بين نمط الانتاج المصري ونمط الانتاج العربي في القرون الوسطى يقوم على أساس متين. وتبرهن، بالاضافة الى ماسبق، أية دراسة لعلاقات الانتاج في مابين النهرين وسواحل الشام واليمن السعيد في العصرين القديم والوسيط أنها مماثلة لعلاقات الانتاج في وادي النيل في تلك العصور، هذا إن لم يضم الجميع دولة واحدة ونظام اجتماعي اقتصادي واحد.

- د -

يرى سمير أمين أن الطبقة الحاكمة القائدة في الدولة العربية الاسلامية كانت طبقة تجار ومحاربين، لاطبقة ارستقراطية زراعية. في حكمه هذا يستند الكاتب الى أصل هذه الطبقة وإلى اديولوجيتها الدينية في حياة النبي أكثر مما يستند إلى مآلها ومصالحها فيما بعد. حقاً لقد كان مجتمع مكة تجارياً، وكان أبناء قبيلة قريش عموماً، وأبناء عشيرة أمية خصوصاً، تجاراً. وهذا جعل بالطبع أفكار الدعوة تصطبغ بصبغة تجارية. بالتأكيد لايمكن تبديل النصوص الدينية، لذلك فان الاستمرار في اعتبارها تعبّر عن اديولوجيا الطبقة الحاكمة على مدى مئات السنين بعد الدعوة ليس له مبرر. فبعد الاسلام تغيّر الوضع الاجتماعي الاقتصادي للسلالات المتنفذة تغيراً جذرياً. أصبحوا ارستقراطيات حاكمة، غير زراعية في الاغلب، انما غير تجارية في الاغلب أيضاً. كانوا ارستقراطيات حربية، إن كان لابد من تحديد صفة مهنية لهم، كانوا يعيشون عموماً على مايقدمه لهم "بيت المال" بصورة أساسية. أما انشغال الخلفاء والامراء بالتجارة، فإذا لم يكن من دواعي

الحكم، فانه كان ثانوياً، وغالباً عن طريق وسطاءتجار أو وكلاء تجاريين. دخول الدولة التجارية كان غالباً من خلال المكوس، وليس بالدرجة الاولى من خلال الارباح التجارية. وقد تحتكر الدولة بعض التجارة، لكن هذا لايعني أن الخليفة أو الامير تاجر أو أنه ينتسب إلى طبقة التجار. صحيح أنه كان للتجار منزلة ممتازة في المجتمع العربي الاسلامي، لكنهم كانوا عموماً، مهما علوا، من العامة، أو لنقل: كانوا طبقة متوسطة بين الطبقة الارستقراطية الحاكمة وبين عامة الشعب، دون أن ننسى اختلاف المستويات فيما بين هؤلاء التجار أنفسهم.

يرى كول، "أنه لايوجد مايبرر القول بأن ظهور الاسلام قد جعل الحكام أكثر حساسية إزاء مصالح التجار. فصحيح أن الدين الجديد قد نشأ، حسبما ورد في تراثه ذاته، في مدينة صحراوية كانت السلطة السياسية فيها بيد أوليغاركية تجارية إلى حد ما. لكن هذه الذكرى ظلت تسهم في التصور الديني للاسلام أكثر مما أثرت في تركيب السلطة في المجتمعات الاسلامية اللاحقة". ثم يؤكد أن الادب الديني التجاري في الاسلام "لايبرر الادعاء بأن القطاع التجاري للاقتصاد كان أهم من الناحية الاقتصادية، أو بأنه كان أقوى سياسياً، في حالة الاسلام"(٥٣).

أما الاديولوجيا المجّدة للتجارة فهي في الحقيقة اديولوجيا ممجدة لقريش الأصل تجاه القبائل العربية الاخرى المنافسة لقريش على السيادة، أي تجاه الانصار والقبائل اليمنية الاخرى تحديداً. فهذه العصبيات القحطانية المنافسة كانت تعمل في مجالات الزراعة

---

٥٣ ـ م.أ.كوك: التطورات الاقتصادية، في: تراث الاسلام ـ القسم الاول تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري، تعليق وتحقيق شاكر مصطفى، مراجعة فؤاد زكريا، عدد ٨ من سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨، ص٣٢٤، ٣٢٥.

والحرف بصورة رئيسية. وربما كان من قبيل الحرب الاديولوجية بين الفريقين ما يذكر عن الرسول أنه قال، "لما رأى سكة المحراث في بعض دور الانصار: مادخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل" (٥٤)! ومن هذا القبيل أيضاً قول خالد بن صفوان في ذم اليمانيين: "ليس فيهم الا حائك برد أو دابغ جلد أو سائس قرد. ملكتهم امرأة، وأغرقتهم فأرة، ودلّ عليهم هدهد" (٥٥). على أن التمجيد لايقتصر على التجارة، بل ينصبّ قبلئذ على الفروسية (٥٦)، أي الغزو الذي اتخذ في دولة الاسلام شكل واسم "الجهاد في سبيل الله"، والغزو كان إلى جانب الرعي (تربية الحيوان) نشاطاً رئيسياً لعامة القبائل العدنانية التي تنتمي اليها عصبية قريش، كما أن الفروسية (الى جانب السياسة) هي مهنة طبقة أهل الدولة. وأما اشتغال قسم من علماء الدين بالتجارة، أو انشغال بعض التجار بأمور الدين فيمكن فهمه بالارتباط مع عدم تكوّن طبقة أو هيئة "كنسية" لرجال الدين المسلمين في ذلك الوقت وأن التجارة تبدو أكثر المهن ملاءمة لمثقفين متوسطي المنبت الطبقي، لم يستطيعوا أو لم يرغبوا العيش من رحمة السلطان وتحت رحمته.

إن الدراسة الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع العربي الاسلامي توجب التمييز بين عموم التجار وأهل الدولة. فمهما يكن التجار أثرياء فهم من طبقة أخرى غير طبقة السلطان وأرباب دولته، فهؤلاء في

---

٥٤ ـ مقدمة ابن خلدون، ص١٤٢.

٥٥ ـ أورده الشيخ محمد عبده في شرحه لنهج البلاغة، دار المعرفة بيروت (دون تاريخ نشر)، ص٥٦/حاشية.

٥٦ ـ يذكر عبد العزيز الدوري، "أن جلّ الاخبار الواردة تتصل بالبيئات القبلية وبمفاهيمها، وهي بيئات لاتحترم الحرف اليدوية او الفلاحة، وتعتز بالفروسية وبفن القتال". مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨، ص٤٤.

مركز تسيير المجتمع والاقتصاد يعيشون من خلال سلطتهم على الخراج والضريبة والاتاوة والغنيمة، في حين أن التجار يقومون بعملية اقتصادية محددة حسب قوانينها وشروطها ويعيشون على الربح، وإن كان نشاطهم الاقتصادي يتأثر إلى حد بعيد بعلاقتهم بالطبقة الفوقية. من ناحية اخرى لايجوز أن تصرف الناحية الاديولوجية نظرنا عن الحقيقة الاقتصادية المتمثلة في أن المجتمع العربي الاسلامي كان يعيش من نتاج عمل الفلاحين والرعاة والحرفيين من عرب وغير العرب. في ذلك الوقت قال الامام علي: "الناس كلهم عيال على الخراج وأهله" (٥٧)، أي يعتاشون على الزراعة والفلاحين. كما أن ظروف قريش لايجوز أن نعممها على جميع القبائل والمجتمعات العربية قبل الاسلام وبعده. واذا كانت قريش التجارية قائدة للدولة الاسلامية الصاعدة، فان جيوش المسلمين (أي قاعدة الدولة) لم تكن الا بنسبة ضئيلة من أبناء قريش، والقسم الاعظم هم من القبائل العربية الرعوية والزراعية (٥٨). ويرى عبد العزيز الدوري أن العرب كانوا في فترة القرنين الاول والثاني للهجرة مقاتلين واداريين واصحاب ملكيات زراعية بالدرجة الاولى. ثم يقول: "واذا كان دور التجار وخاصة بعد القرن الثاني دوراً أساسياً، وإذا كانت نسبة عالية من المشتغلين بالفكر دخلت في نطاق هذه الفئة، لكن الصورة تبقى جانبية إن أهملنا دور الفلاحين الذي كان أساسياً في الحركات الاجتماعية" (٥٩).

---

٥٧ - نهج البلاغة، المصدر السابق، ص٩٦/٣.

٥٨ - انظر فصل "السياسة والاقتصاد: الطبقات الاجتماعية" من كتابنا: خير الزاد من حكايات شهرزاد- دراسة في مجتمع ألف ليلة وليلة، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٦، ص٢٩٤، ٢٩٨.

٥٩ - عبد العزيز الدوري: حول التكوين التاريخي للامة العربية، في: المستقبل العربي، العدد١١، كانون الثاني ١٩٨٠، ص٣٩، ٤٢.

بخصوص البدو في دولة الاسلام نقرأ لدى عبد العزيز الدوري: "أما دور البدو الذين جمعهم الاسلام ابتداء مع الحضر في اطار التعاون في قضية مشتركة هي الفتوح، فقد عاد الى السلبية والمصادمة مع الحضر منذ القرن الثالث ولم يعودوا عنصراً ايجابياً في تكون الامة وان بقي هاماً في نشر التعريب. واذا كان دور البدو يذكر في بعض الفترات في تعريب الريف، فان دور المدن كان قاعدياً في التعريب الثقافي وهو ماستقر عليه مفهوم العروبة" (٦٠). يرى الكاتب إذن أن العلاقة بين البدو والمدن كانت، باستثناء فترة الفتوح، صدامية بطبيعتها. وهذايتعارض مع رأي سمير أمين الذي وجد علاقة البدو تحالفية مع المدن مضادة للفلاحين (٦١). إن عرض سمير أمين يوحي باستناده الى ابن خلدون أو اتفاقه معه في النظرة الى هذه العلاقة. الحقيقة هي أن اطروحته تنقض نظرية ابن خلدون من أساسها. يقول ابن خلدون عن العرب البدو أنهم (٦٢) "لايتغلبون الا على البسائط"، وانهم "اذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب"، "ذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون الى منتجعهم بالقفر.."؛ "فغاية الاحوال العادية عندهم الرحلة والتغلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له...". ويعطي أمثلة ذلك في اليمن والعراق والشام لعهده، وكذلك افريقية والمغرب، "لما جاز اليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين، قد لحق بها وعادت بسائطه خراباً، بعد أن كان مابين السودان والبحر الرومي كله عمراناً..."

---

٦٠ ـ المصدر السابق، ص٤٢.

٦١ ـ الامة العربية، ص٢٦.

٦٢ ـ مقدمة ابن خلدون، ص١٤٩ـ ١٥٠.

أما ما كان للبدو من دور ايجابي في التجارة البعيدة فكان ـ بتقديري ـ مقصوراً على التجارة المارة بالصحارى والبوادي. كان دورهم حماية هذه القوافل التجارية. ولكن ممن؟ ـ من أنفسهم طبعاً، إذ هم سكان هذه الممرات وهم سادتها الفعليون. فكان التجار يستخدمون البدو عند تمرير بضائعهم عبر المناطق البدوية، ويدفعون لهم مبالغ تمثل في نفس الوقت: أجراً واتاوة ورشوة. لكن هذا التعاون بين التجار والبدو لايمكن اعتباره تحالفاً نابذاً للفلاحين، كما يظن سمير أمين. بالعكس، فنحن مازلنا نلاحظ حتى الآن نفوراً متبادلاً بين أبناء المجتمعين، كما أن الادب الشعبي القروسطي يزخر بمثل هذه المشاعر غير الودية(٦٣). هذا لايعني على الاطلاق أن الصلات بين المدينة والريف اتسمت بالمودة، انما كون مواطن المدنيين والريفيين أقرب والاحتكاك بينهم اقوى والتعاون الاقتصادي وبالتالي المصالح الحيوية أوثق وأنماط الحياة أكثر تشابهاً، يجعل أبناء المدينة أميل الى التحالف مع أبناء الريف (وبالعكس) من أن يتحالفوا مع أبناء البادية والصحراء. إن العداوة الممكنة بين الريف والمدينة هي عداوة طبقية بينما العداوة الممكنة بين المدن والقرى من جهة والبدو من جهة أخرى هي عداوة طبقية ومصيرية. والصراع المصيري هو دائماً أهم من الصراع الطبقي، لذلك يتحد المجتمع بكامل طبقاته تقريباً ضد عدوان الطبيعة وضد الغزو الخارجي للأغراب (في تاريخنا مثلاً: الغزو الصليبي والغزو المغولي والاستعمار الصهيوني).

يستهين سمير أمين بالاهمية الزراعية للحضارات السامية والعربية (خارج وادي النيل)، في حين أنه من المعلوم ـ على سبيل المثال ـ أن حضارة اليمن قبل الاسلام انهارت بانهيار نظام الري فيها، لا بانهيار التجارة. وعندما هجر اليمنيون أرضهم، بعد خراب سد مأرب

---

٦٣ ـ انظر ص٢٣١ـ ٢٣٤ من كتابنا: خير الزاد من حكايات شهرزاد.

أو مع الفتوحات الاسلامية، نقلوا معهم مهاراتهم الزراعية، فأشار اندريو واطسون "إلى أهمية العرب اليمنيين في نقل التقاليد الزراعية وتطوير الزراعة في مناطق شاسعة بعد أن انتشروا عبر العالم الاسلامي، وسكنوا اسبانيا واذربيجان وسورية والعراق ومصر. كما تحدث عن أهمية المغاربة في تطوير الزراعة في اسبانيا، حيث كان لكل من العرب اليمنيين والمغاربة تقاليد زراعية متأصلة" (٦٤). يقول مونتغمري واط: "جرت العادة على انكار أية مساهمة للعرب في تقدم الزراعة... لكن معظم البلدان الاسلامية شهدت ازدهاراً نسبياً للزراعة في كل مكان كانت الزراعة فيه ممكنة. لذلك فقد أمكن للعرب رفع مستوى الزراعة في بلد مثل اسبانيا" (٦٥). ويذكر واطسون "أن العرب أدخلوا إلى شبه جزيرة ايبريه غلات جديدة من بينها الارز والذرة والقمح الصلب وقصب السكر والقطن والنارنج (البرتقال) والليمون، ومع المحاصيل الجديدة أدخلت وسائل جديدة في الزراعة. فبعد أن كانت الارض تظل بوراً في فصل الصيف بُدئ ـ باستخدام الري ـ باستغلالها على مدار العام. كما أدخل العرب نظام الدورات الزراعية... كزراعة الذرة صيفاً بعد زراعة القمح شتاء. واستدعى ذلك استخدام الاسمدة التي صنف العرب فيها كتباً أشاروا فيها إلى مختلف أنواعها وخصائصها" (٦٦). وقامت الدولة

---

٦٤ ـ اندريه م واطسون: دراسة في انتشار محاصيل جديدة في الايام الاولى للعالم الاسلامي. عرض وتلخيص محمد نذير سنكري، في مجلة العربي (الكويت)،العدد ٢٩٨،سبتمبر(ايلول) ١٩٨٣، ص١٧٦-١٧٧.

٦٥ ـ مونتغمري واط، المصدر المذكور، ص٦٦.

٦٦ ـ أمين الطيبي: أثر العرب في تطوير الفلاحة والصناعة في الاندلس وجزيرة صقلية، في مجلة: الوحدة (الرباط)، عدد ٦ ، آذار ١٩٨٥، ص ١٠٣. يبدو أن الكاتب يعرض في هذا المقال نفس المرجع الذي يتحدث عنه سنكري، انظر الحاشية رقم٦٤.

العربية الاسلامية بتحسين وسائل الري ونشرها وتوسيع شبكاتها، كما قدم أبناؤها مساهمات في علم الزراعة والنبات وتربية الحيوان. ومن منجزاتهم في علم الزراعة كتاب "الفلاحة الاندلسية" الذي قال فيه ديورانت: "ان كتاب الفلاحة لابن العوام الاشبيلي كان أكمل بحث في علم الزراعة أُلّف في القرون الوسطى برمتها" (٦٧).

- هـ -

ثمة خطأ أساسي في منهج سمير أمين هو أنه يجعل من الاختلاف بالدرجة اختلافاً بالنوع. فإذا رأى للتجارة البعيدة في احدى الحضارات أهمية كبيرة بالنسبة لحضارات اخرى، حكم عليها بأنها حضارة تجارية. وإذا وجد الطابع الفلاحي للشعب المصري أقوى منه لدى الشعوب السامية والعربية الاخرى، اعتبر الحضارة المصرية دون اخواتها حضارة زراعية فلاحية. ثم إن الكاتب يستسلم أحياناً للمظاهر ولايبحث عما ورائها من حقائق. فلقد كان التجار يتخلصون من مخاطر الطرق التجارية الصحراوية باستئجار البدو، ففهم من هذه العلاقة المحددة أن هناك تحالفاً "حضارياً" بين المدينة والبدو دون الفلاحين، ونسي الصراعات القديمة المتواصلة بين البدو والحضر (مدناً وقرى) والتي ميزت تاريخنا منذ البدء حتى أوائل هذا القرن.

وقد يكتفي سمير أمين بما يرصده من أوضاع في لحظة تاريخية معينة، فيعتبرها أوضاعاً طبيعية ودائمة، الامر الذي يحمل خطر

---

٦٧ - زكريا هاشم زكريا: فضل الحضارة الاسلامية والعربية على العالم، دار نهضة مصر، الفجالة القاهرة١٩٧٠، ص٤٦٧.

التفسير الخاطئ لهذه الاوضاع. هكذا وجد في العهد العثماني، وليس قبل العهد العثماني، أن مناطق زراعية جبلية أو سهلية تقطنها "أقليات" مذهبية أو دينية أو أقوامية، فلاحية منعزلة، فعمّم أن هؤلاء لم يشاركوا في بناء الحضارة العربية الاسلامية، وأن الحكام والتجار والبدو المسلمين السنة، على وجه الحصر تقريباً، هم الذين أقاموا هذه الحضارة. بذلك أبّد الكاتب حالة محدودة الزمن، مرتبطة بمرحلة سياسية واحدة من المراحل العديدة التي قطعتها الحضارة المذكورة. من ناحية ثانية انطلق ذهنياً من معادلة على هذا النحو: "لأنني فلاح أصبحت شيعياً"، من قبيل استخدام المذهبية كسلاح ضد نظام الحكم. إذ ذاك تجاهل الكاتب الفلاحين في سهول فلسطين ووادي الاردن وسهل حوران وغوطة دمشق وسهول العاصي الداخلية والجزيرة السورية... فهؤلاء كفلاحين كانوا مضطهدين ومع ذلك لم يصبحوا شيعة. من ناحية ثالثة وباستخدام التقسيمات الاجتماعية للكاتب يمكن بنفس القوة تبني المعادلة المعاكسة: " لأنني شيعي أصبحت فلاحاً". فنحن نرى الآن أن هؤلاء "المنعزلين"، حالما لمحوا الضوء الاخضر، زحفوا من جبالهم وقراهم إلى المدن وهجروا المحراث والمنجل الى العمل الاداري والتجاري والخدمي. فلربما كان الانعزال والتحصّن في الجبال قسرياً، هرباً من الاضطهاد الذي كثيراً ماعنى القتل الجماعي، خاصة في دولة العثمانيين. هناك مثلاً جمهور غفير من شيعة حلب اضطرهم العسف العثماني إما إلى اعتناق مذهب الدولة أو اللجوء إلى الجبال والزراعة وتربية الحيوان. من ناحية رابعة، ومع التأكيد على عدم ثبات وأبدية التوزع المذهبي للمسلمين، فان الناحية الطبقية في هذا التوزع شبه معدومة في بحث الكاتب. لعل هذا نابع من أنه يعتبر هذه "الاقليات" خارجة عن المجتمع أو أنها على هامشه، وهذا اعتبار غير صحيح لانه لاينظر الى الامور بتاريخيتها ولا بكليتها.

أنا أرى أن سمير أمين لم يظلم الشيعة فحسب، بل إنه لوى عنق التاريخ، ناهيك عن أنه أعطى للنقاش نكهة غير محببة بسبب الحساسيات التي يمكن أن يثيرها مثل هذا الحكم الظالم غير المقصود. على أية حال ليس من الصعب البرهنة على المساهمة الفعالة للشيعة في بناء الحضارة الاسلامية وفي تحديد مسيرة التاريخ العربي الاسلامي: أولاً. حكمت المسلمين العرب لمئات السنين من تاريخهم دول شيعية المذهب كالحمدانية (٨٩٠. ٩١٠م) والقرمطية (٨٩٤. ١١٠٠م) والفاطمية (٩٠٩. ١١٧١م) والبويهية (٩٤٥. ١٠٥٥م) وغيرها، إلى جانب المشاركة في الحكم كالبرامكة في دولة العباسيين(*). ثانياً. ثمة حركات سياسية وثورات كثيرة في العصور الاسلامية كانت شيعية الاديولوجيا، والثورة هي أقوى أنواع المشاركة السياسية في حياة المجتمع، على سبيل المثال: المختار، الزنج، القرامطة، الفداوية (الاسماعيليون). ثالثاً. كما يقول كلود كاهن: "وكان للامامية مكانة اجتماعية مرموقة في بغداد، حيث جمع أنصارها أرباحاً طائلة في التجارة والاستثمار الزراعي وفي وظائف الدولة كما كسبوا إلى صفوفهم عدداً كبيراً من الاعراب أنصاف البدو الذين أغراهم مذهب الخوارج حتى ذلك الحين، وبخاصة في بلاد مابين النهرين وسوريا وأخيراً في بعض الاوساط الايرانية المحدودة مثل تجار المدن و(الديلم)" (٦٨). رابعاً. إن قسماً كبيراً من المثقفين المهمين في الثقافة العربية الاسلامية كانوا شيعيي الميول، منهم مثلاً: الفرزدق (ت ٧٣٢)، أبو نواس (ت ٨١٤)، جابر بن حيان (٨١٥)، الفارابي (ت٩٥٠)، المسعودي (ت ٩٥٧)، المتنبي (ت ٩٦٥)، أبو الفرج الاصفهاني (ت ٩٦٧)، اخوان الصفا (نحو ٩٨٣) وغيرهم كثير، دون نسيان المثقفين الدينيين

---

٦٨ ـ كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الاسلامية، ترجمة بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص٢٥٥.

وفي مقدمتهم: الامام على (ت ٦٦١م) عبدالله بن عباس (ت ٦٨٧م)، زيد بن علي (ت ٧٤٠م)، جعفر الصادق (ت ٧٦٥م).

في هذا المجال تجدر الاشارة الى أن مفهوم الاقليات مفهوم سوسيولوجي تاريخي، يتغّير مضمونه حسب الزمان والمكان. ففي مجتمع انساني علماني (شيوعي مثلاً) لاتوجد أقليات على الاطلاق. أما المجتمع القومي المتعصّب فأقلياته تكون من أبناء القوميات غير السائدة، في حين تتكون أقليات المجتمع الديني المتعصب من أبناء الاديان غير الرسمية. ولقد كان المجتمع العربي القروسطي اسلامياً،لكنه لم يفرز قبل الانحطاط، وخاصة العهد العثماني، أقليات اسلامية مذهبية، بالمعنى السوسيولوجي، بل فقط اقليات دينية غير اسلامية. واليوم علينا أن نسعى بكل جهدنا إلى إزالة جميع الاقليات من مجتمعنا العربي، أولاً بالعلمانية الشاملة وثانياً بالاشتراكية الحقة. فما أبشع أن يعيش المرء غريباً في وطنه ، محكوماً عليه قبل مولده.

ويتحدث سمير أمين عن المسألة القومية، فيرى أن العرب كانوا يؤلفون أمة في العصر الوسيط. وهذ رأي آخر يخالف الواقع. فالعرب قبل العصر الحديث لم يفهموا أنفسهم كأمة عربية، بل كأمة اسلامية تجمعهم مع بقية المسلمين من فرس وأتراك وغيرهم. صحيح أنه وُجدت منذ الجاهلية عصبية عربية، كما وُجدت عصبية فارسية... الخ، لكن العصبية الأقوامية شيء مختلف جوهرياً عن القومية باعتبارها اديولوجيا جامعة لقوم من الاقوام وموقفاً يسلك هذا السلوك. وصحيح أن العرب كانوا يرون أنفسهم عموماً أحق بقيادة المسلمين من بقية الاقوام الاسلامية الاخرى، لكنهم لم يتخلوا مطلقاً قبل العصر الحديث عن فكرة الدولة الاسلامية ولم يطالبوا بدولة لهم دون غيرهم من المسلمين الآخرين .وقد درس ناصيف نصار مفهوم الامة في التراث العربي الاسلامي، فكان مما توصل إليه "أنه من غير المطابق تفسير

المعاني التي حملتها لفظة الامة في الاطار العام للحركات النزاعية التي جرت في ظل الخلافة العباسية من خلال المفاهيم الحديثة للأمة والقومية، كما يفعل بعض الكتاب القوميين"(٦٩). ويبدو أن الحركة القومية العربية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، بدأت مع استيلاء ابراهيم باشا على بلاد الشام (١٨٣١- ١٨٤١) وتأسيس الجمعيات العلمية العربية منذ ١٨٤٧ والجمعيات السياسية السرية، وفي مقدمتها جمعية بيروت السرية عام ١٨٧٥، ونشر الفكر العروبي العلماني على يد مثقفين مسيحيين مثل بطرس البستاني (١٨٠٩- ١٨٨٣) وابراهيم اليازجي (١٨٤٧- ١٩٠٦) والفكر الاسلامي العروبي على يد عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨- ١٩٠٢) وغيره. لتتخذ من ثم أولاً لدى نجيب عازوري (ت ١٩١٦) شكل اديولوجيا قومية نقية(٧٠).



خلال هذه الرحلة الفكرية الطويلة مع سمير أمين رأينا أنفسنا نبتعد عنه أكثر فأكثر. لقد وضع الكاتب نظريته في مواجهة التمحور الاوربي المتمثل في نظرية التطور الاحادي للمجتمع البشري، وفي مواجهة الاطروحة الركودية التي تتضمنها نظرية نمط الانتاج الآسيوي. لكنه عاد فسقط هو نفسه في تمحور آخر هوالتمحور الشرقي، وتبنى في نفس الوقت اطروحة ركودية أخرى هي قصور النظام الخراجي المركزي عن التطور إلى الرأسمالية، جاعلاً بذلك من الرأسمالية الغاية العظمى التي يطمح إليها المجتمع البشري. بالرغم

---

٦٩ - ناصيف نصار: مفهوم الامة بين الدين والتاريخ - دراسة في مدلول الامة في التراث العربي الاسلامي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠،ص٨.

٧٠ - انظر خصوصاً: منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣.

من جميع الانتقادات التي يمكن أن يوجهها المرء لنظرية نمط الانتاج الآسيوي في أشكالها الحالية، فان الكاتب لم يضع نظرية بديلة أفضل. إذ، باعتماده على معيار الفائض الداخلي والخارجي بدلاً من نمط الانتاج، بدت جميع المجتمعات البشرية تقريباً، مابين المشاعية البدائية والرأسمالية، خراجية، وتكونت لديه تشكيلات خراجية كثيرة لدرجة أفقدت نظريته القيمة العملية، بسبب عدم قدرتها على استخلاص قانونيات عامة لتطور هذه التشكيلات. ومن ذلك اصراره المتشدد على التفريق بين المجتمع المصري والمجتمعات العربية الأخرى، بحيث جعل من الفريقين تشكيلتين مختلفتين جوهرياً، مضخماً بذلك الفروق بالدرجة إلى فروق بالماهية. وهو في هذا يعتمد حصراً على خصائص جغرافية مناخية ثابتة، الامر الذي أوقعه هو الآخر في ما يشبه الجبرية الجغرافية وفي اللاتاريخية. وقد أعطى للتجارة البعيدة أهمية فائقة تذكر بالنظرية المركانتيلية الخاطئة. في الغالب لم يبيّن سمير أمين على ماذا استند في احكامه وما هو برهانه على اطروحاته، فيما يخص التاريخ العربي، لذلك لم تكن مناقشته سهلة. يبدو أن خلافنا معه هنا يكمن بالاساس: أولاً، في دراسته للتاريخ العربي الاسلامي التي جعلته يقيم قسماً هاماً من صرحه الفكري على معلومات جزئية أو غير دقيقة؛ ثانياً، في فهمه لظواهر تاريخية معينة تعوزه محاولة البحث عما وراء هذه الظواهر؛ ثالثاً، في اطلاق مصطلحات حديثة المضامين (علمانية تحديداً)، كالامة والقومية، على مجتمعات قديمة قائمة على روابط دينية أو قبلية... ومع كل هذه الاختلافات في الرأي، فاننا نرى في أعمال سميرأمين قوة تنظيرية كبيرة ومحاولة مخلصة لفهم التاريخ والواقع العربي وفائدة جليلة للباحثين والقراء العرب، تعينهم بالتأكيد، في صحيحها وخطئها، على مواصلة البحث عن الطريق العربي السليم.

شباط ١٩٨٧

«من التراث إلى الثورة»
مع طيب تيزيني*

كتاب تيزيني «من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في التراث العربي»[1]، هو الجزء الأول من اثني عشر مجلداً والمدخل النظري أو المقدمة النظرية لـ«مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة». هذا المشروع يعتبر تطويراً وتوسيعاً لكتاب نشره المؤلف سابقاً تحت عنوان «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»[2]

(*) نشرت هذه الدراسة لأول مرة في مجلة «مواقف» (البيروتية)، العدد ٣٤، شتاء ١٩٧٩. ثم بعد توسيعها ضمن كتاب «الماركسية والتراث العربي الاسلامي»، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠.

(١) صدر عن دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦. لم يصدر الكتاب بالواقع إلا بعد سنة تقريباً من التاريخ المسجل.

(٢) صدر عن دار دمشق، ١٩٧١.

يقـول المؤلف، إن هذا العمل هو مشروع عمره العلمي. وبالفعل يظهر منذ الجزء الأول جلياً الجهد الكبير الذي بذله وسيبذله المؤلف في هذا المشروع. وهذا طبيعي طالما أنه قد وضع لنفسه مهمة «اقتحام الفكرالعربي منذ القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة في صيغتيه التاريخية والتراثية» ص (٢٨١)، إنها مهمة شاقة محفوفة بالمخاطر والمزالق، في أسوأ الأحوال قد يضيع العمر العلمي بها سدى. والمؤلف يعي ذلك، ويرى في مشروعه بحق «مغامرة».

نحن العرب بحاجة ماسة إلى مغامرين في جميع المجالات، وبالأخص العلمي منها، ونحيي المغامرين، وإن كنا لاننصح أحداً بالمغامرة، لأن المغامر هو المسؤول الوحيد عن نتائج مغامرته، مع أنها قد تعود بالنفع على الجميع. وإننا لنحيي طيب تيزيني مرة أخرى، عندما نقرأ في كتابه: «ويبقى صحيحاً أن نقول، وفقاً للحقيقة في سياقيها التاريخي والتراثي، إن من اجتهد وأصاب فله أجران، أما من اجتهد ولم يصب فله أجر واحد، إذ أنه في هذه الحالة يكون، بالحد الأدنى، قد أثار المسألة» (ص٢٨١). فالمؤلف، كما هو واضح، لايدعي أنه يقول كلاماً منزلاً، ولن يفاجأ بالتالي أو لن يغضب، إذا قلنا له، إنه أخطأ في هذه النقطة أو تلك، بالرغم من أننا لم نبذل جزءاً يسيراً من جهوده. وبالتأكيد لن نستطيع مناقشة المؤلف في جميع مقولاته، إنما سوف نتناول بشكل خاص الأسس التي يقوم عليها مشروعه العلمي. فربما كان من عملنا بعض النفع للأجزاء الأحد عشر المقبلة. وبالطبع، لا كمال لانسان!.

بعد المقدمة التمهيدية يدرس تيزيني في كتابه «من التراث إلى الثورة» النزعات أوالاتجاهات التي تناولت التاريخ والتراث العربي من

مواقع الفكر اللاتراثي، فينقدها معتبراً إياها، أولا عاجزة وقاصرة علمياً، ثانياً خطرة اجتماعياً وسياسياً. ويعد من هذه النزعات: السلفية، المعاصرة، التلفيقية، التحييدية، والمركزية الأوروبية. في السلفية يرى اتجاهين: سلفية قومية تقدمية وهي بورجوازية، وسلفية دينية رجعية خلفيتها العلاقات الاقطاعية. ويفرق في نزعة المعاصرة بين نزعة معاصرة ذات منحى عدمي تراثي فهي رافضة للتراث متبنّية للحضارة الأوروبية الرأسمالية، ونزعة معاصرة ذات منحى تجديدي دينياً. أما النزعة التلفيقية فهي محاولة للمؤاخاة بين نزعتي السلفية والمعاصرة، محاولة للجمع بين نقيضين، وذلك اما بترجيح المعاصرة وهذه هي التلفيقية العدمية، وإما بترجيح السلفية وهذه هي التلفيقية السلفية الدينية. وفي نزعة التحييدية يميز بين: الاكاديمية، والوثائقية، والوضعية الحديثة. وجميع هذه الاتجاهات الثلاثة ترفض الأدلجة للتاريخ والتراث. أخيراً، يجد الكاتب في المركزية الأوربية نزعة اديولوجية استعمارية، عرقية.

من ثم ينتقل الكاتب إلى وضع بديل لهذه النزعات وهو «النظرية الجدلية التاريخية التراثية»، انطلاقاً من فهمه للتاريخ العربي، من حيث العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ومن حيث الفكر. ويلاحظ المرء أنه لم يأت على ذكر النزعات والاتجاهات التي تناولت التاريخ والتراث العربي من مواقع الفكر الماركسي، اما سهوا وهذا يعتبر نقصاً في الكتاب، أو معتبراً أن نزعة كهذه لم تكن موجودة قبل محاولته هو، وهذا نعتبره «عجرفة علمية». فلا شك أن هناك محاولات عديدة كبدائل ضمن الاتجاه الماركسي ذكرها المؤلف عرضاً، وهي جديرة بالدراسة والنقد. وثمة استثناء، فقد ذكر المؤلف حركة الاستشراق الماركسي، لكنه رأى أن البحث التراثي العربي يفضل أن يقوم به باحثون عرب.

آ. النظام الاجتماعي الاقتصادي في العصر العربي الوسيط

يسمي طيب تيزيني نظريته في التراث «جدلية تاريخية تراثية»، التي تجد في «الماركسية»: «قاعها الأصلي ومصدرها المنهجي الخصيب لدراسة (التاريخ) و (التراث) العالمي عموماً، والعربي على نحو خاص» (ص١٦٤). ولذلك فهو يرى أن الفكر يرتبط بالواقع الاجتماعي ارتباطاً وجودياً (انطولوجيا)، بحيث ان تفهم الفكر يستوجب البحث في أصوله البعيدة والعامة في الواقع الاجتماعي، مع التأكيد على الاستقلالية النسبية للفكر تجاه الواقع الاجتماعي (ص٢٣٠).

وقد نتج عن دراسته للواقع الاجتماعي، ان المجتمع العربي الوسيط، الذي ابتدأ بالتكون مع اتجاه تراجع العلاقات الاجتماعية القبلية البطريركية في القرن السابع ثلاثة أنماط من العلاقات الاجتماعية الطبقية: الرقيقية، والاقطاعية، والرأسمالية التجارية المبكرة. أما العلاقات الرقيقية فقد ظلت ظاهرة مرافقة، ومارست دوراً إنتاجياً اجتماعياً في إطار الخطين الآخرين من العلاقات الاجتماعية الطبقية، أي الاقطاعية والرأسمالية التجارية المبكرة. وقد نشب صراع طبقي من نوع معقد المعالم بين هذين النوعين من العلاقات، حسم أكثر فأكثر لصالح العلاقات الاقطاعية، وذلك تحت جملة من العوامل الداخلية والخارجية(ص٣٦).

وقبل أن نوجه الاهتمام إلى هذه العوامل، نجيز لأنفسنا وقفة قصيرة عند المجتمع القبلي الذي قام على اثره المجتمع العربي الوسيط. في كتابه الأول يعيد تيزيني انحلال المجتمع العربي القبلي البطريركي إلى ثلاثة عوامل: «الاقطاعي والعبودي وإلى حد ما

البورجوازي الأولي المبكر».ويلاحظ في نفس الوقت، «أن القبلية البطريركية لم تتلاش من خلال بديل اقطاعي. فالارستقراطية القبلية المكية لم يشهر السلاح في وجهها من قبل ارستقراطية أرض، أو من قبل أقنان وفلاحين... ان الاسلام قد اكتسب ملامحه الأولى الأساسية من حيث هو تعبير من الحاجات والمصالح المتنامية للحركة التجارية الواسعة، التي كان يكبح من نموها الاقتتال العنيف بين المجموعات القبلية المختلفة. والذي حدث، ويستحق كامل الاهتمام والدراية، هو أن تحقيق تلك المطالب والمصالح التاريخية للتقدم الاجتماعي قد تم بشكل رئيسي عبر النهوض بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للرقيق والعوام الأحرار ونصف الأحرار. وبتعبير آخر، إن النهوض بذلك المستوى ورفعه بشكل ملحوظ تاريخياً لم يمكن تحقيقه إلا من خلال الاسهام في خلق علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة، تتميز بشكل أساسي بأنها تحقيق لتعادل ومساواة اجتماعيين معينين».(٣)

وقبلئذ كان الكاتب قد بين أنه في مكة تشكلت طبقتان متعارضتا المصالح، هما التجار والمرابون وسدنة الكعبة من جانب والعوام والأرقاء من الجانب الآخر.(٤).

فكيف يقوم هؤلاء العوام والعبيد، وهم أعداء التجار والمرابين، بحركة تستجيب لحاجات التجارة المكية. من ناحية ثانية قد نؤيد محاولة فهم الحركة الاسلامية في بدايتها من خلال الصراع الطبقي المكي، لكننا لانظن أن هذا الصراع المحلي كاف لتفسير انحلال المجتمع العربي القبلي في جميع أرجاء الجزيرة العربية، حيث قلما نلتقي بتجار وعبيد، بل غالباً ببدو وأحياناً بفلاحين. من ناحية ثالثة لم يفسر

---

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٢.

(٤) نفس المصدر، ص١٤٣ ـ ١٤٤.

الكاتب انحلال المجتمع القبلي من خلال عوامل انحلال في داخل هذا المجتمع، أي من خلال عوامل قبلية، بل من خلال عوامل خارجية هي العلاقات الاقطاعية والرقية والبورجوازية. وأخيراً ذكر الكاتب: «علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة، هي تحقيق لتعادل ومساواة اجتماعيين»، كانت - كما يبدو - وراء تحرك العوام والعبيد اسلامياً، لكنه لم يعدها بين العوامل التي قضت على النظام القبلي. فإذا صح أن العوام والعبيد كانوا يبغون علاقات كتلك، وبالتالي مجتمعاً تسوده العدالة والمساواة، فقد كان هناك إذن اتجاه يمكن أن نسميه اشتراكياً أو شيوعياً دينياً، وهذا لم يشر إليه الكاتب بكلمة واحدة.

بعد هذا نعود إلى العوامل التي حسمت الصراع في المجتمع العربي الوسيط لصالح العلاقات الاقطاعية. بخصوص العامل الداخلي يرى المؤلف، «إن العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة كانت بالأصل قد نشأت في ظل الاقطاع الوليد وفي إطار الركض وراء تلبية حاجاته وتطلعاته الاجتماعية والاقتصادية، بحيث أنها (تلك العلاقات) لم تخرج عن كونها الوجه الثاني لمجتمع اقطاعي رأسمالي تجاري مبكر» (ص٣٦). ويرى المؤلف في السلطة المركزية «ممثلة للعلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة» (ص٤٩)، «مجسدة لمطامح وآفاق نمو رأسمالي تجاري مبكر» (ص٤٣)، «تعبيراً عن العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة» (ص٤٥). أما العلاقة بين السلطة المركزية بصفتها هذه وبين الاقطاع فتقوم على الضرورة والقسر (ص٣٧). الضرورة، بمعنى أن لاوجود للواحد منهما إلا من خلال وجود الآخر. والقسر، بمعنى العلاقة «بين طرفين متناقضين ومتصارعين في الاتجاهات والمطامح الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والاديولوجية» (ص٤٧). من أقوال الكاتب يمكن الاستنتاج أن «الضرورة والقسر» تقوم عليهما أيضاً العلاقة بين العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة والعلاقات

الاقطاعية. وهكذا ارتبط وجود العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة تاريخياً بطرفين، «السلطة المركزية والاقطاع: الطرف الأول بضعفه وعجزه عن تقديم حماية كافية وضمان مديد لتطور متناسق ومستمر لها، والطرف الثاني بموقفه السلبي الهجومي موضوعياً من هذه السلطة، وبالتالي تلك العلاقات» (ص٣٩).

نتج عن هذا الصراع المعقد والمتشابك والمتداخل... سقوط السلطة المركزية ومعها الاقطاع والعلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة. فالعلاقات الاقطاعية التي حسم لصالحها الصراع (*) (كما سبق القول مع الكاتب) لم تكن تلك التي ارتبطت بالسلطة المركزية، انما انحسار العلاقات الاقطاعية المذكورة «قاد إلى انبعاث علاقات اقطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة، من سقاية وسدود وتجارة عالمية» (ص٣٩). هذا يعني قيام إقطاع جديد من نوعية مغايرة. نفهم من ذلك أن لدى الكاتب نوعين من الاقطاع (العربي): واحد إقطاع مركزي، والآخر إقطاع منزلي. لكنه لايوضح لنا طبيعة كل من الاقطاعين والفروق بينهما ثم العلاقة التي تربطهما، لاسيما أنه يسمي النوعين (إقطاعاً). والتوضيح ضروري لسبب آخر، هو ارتباط مفهوم الاقطاع في أذهاننا بالأرض والزراعة والفلاحين الأقنان، ويصعب ربطه ذهنياً بالاقتصاد المنزلي المعروف حتى الآن بشيوعيته. ثم (على ص ٢٨٩) يذكر الكاتب عرضاً، ان هذا الاقطاع «اكتسب أكثر فأكثر طابعاً عسكرياً». وهنا يزداد القارئ تشوشاً، إذ كيف يربط منزلية الاقطاع بعسكريته؟.

(*) يذكر الكاتب بهذا الصدد تواريخ مختلفة: من النصف الثاني للقرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر (ص١٣)، من أوائل القرن السادس عشر حتى أوائل القرن الثامن عشر (ص٢٠)، من القرن الثاني عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر (ص٦٩)، من القرن الحادي عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر (ص١٠٠).

هذا من ناحية. من ناحية أهم يثير الانتباه أن الصراعات التي يتحدث عنها تيزيني تتم بين علاقات، لابين طبقات. لقد تعلمنا حتى الآن، أن الصراع الطبقي يقوم أساساً بين طبقات تجمعها علاقات انتاج، ويقوم هذا الصراع أصلاً بسبب علاقات استغلال واضطهاد بين هذه الطبقات. وعلى هذا الأساس فهمنا دوماً العلاقات الاقطاعية بأنها أولاً العلاقات القائمة بين طبقة الاقطاعيين وطبقة الفلاحين الأقنان، ثم بعدئذ العلاقات الاجتماعية التي انعكست عليها ووسمتها بميسمها العلاقات بين الطبقتين المذكورتين. الآن نجد لدى تيزيني علاقات اقطاعية، لاتتضمن صراعاً بين الاقنان والاقطاعيين، وهذه العلاقات الاقطاعية تتصارع مع علاقات رأسمالية لاصراع فيها بين العمال وأرباب الرأسمال. فأي صراع هذا الصراع الذي يراه الكاتب بين العلاقات الاقطاعية والعلاقات الرأسمالية، صراع كائنات مجردة، روحانية، لالحم ولادم فيها؟!.

إذا كان طيب تيزيني في كتابه الصادر عام ١٩٧١ لم يفرق بين الاقطاع العربي والاقطاع الأوروبي(٥)، فإنه هنا يعدل نظرته ويميز بين النوعين من الاقطاع ويقدم فهماً معيناً للصراع الطبقي في المجتمع العربي الوسيط، كما أوجزناه آنفاً، يختلف جذرياً عن الصراع الطبقي الذي عرفه المجتمع الاقطاعي الأوروبي: الرأسمالية الأوروبية قامت على أنقاض الاقطاع، أما الرأسمالية العربية الوسيطية فقد ماتت بموت الاقطاع. يقول، إن الفارق الرئيسي بين الاقطاع الأوروبي والاقطاع في المجتمع العربي الوسيط يتحدد بملكية الأرض: في الأول ملكية وراثية للأرض من قبل الاقطاعي، في الثاني حيازة للأرض من

---

(٥) انظر مثلاً ص ١٧٤ من «مشروع رؤية......».

قبل الاقطاعي والملكية للسلطة المركزية (ص ٣٧-٣٩، وخاصة ص ٣٩ حاشية). وفي الحقيقة لم يعبر المؤلف بهذا الشكل، بل قصد المعنى. فهو يستعمل مصطلحات في غير استعمالاتها المتعارف عليها، فلا يفرق جيداً بين مفاهيم: الملكية، والتملك، والتصرف، والحيازة. يقول مثلاً: «والجدير بالذكر أن هؤلاء الاقطاعيين لم يكونوا قادرين على التصرف المطلق بتلك الأرض ولا على تملكها، ذلك لأن حق التصرف المطلق والتملك للأرض كان أولاً وأخيراً من نصيب الخليفة (ص٣٧-٣٨). ولاشك أن المؤلف لايقصد مايقوله، إذا أخذنا كلماته بمعانيها العلمية الدقيقة. إن ماركس (والألمان عامة) يفرق جيداً بين Eigentum أي الملكية، و Besitz أي الحيازة (أو التصرف)، وقد نبه إلى ذلك معربو كتاب ماركس (نصوص حول أشكال الانتاج ماقبل الرأسمالية)[٦]، وفسروا «التملك» بأنه ملكية مؤقتة. والأصح، إن المصطلح الألماني Besitz هو بالضبط «حق التصرف»، كما عرفه تاريخنا الحقوقي الاقتصادي. بناء على ذلك ينال «الاقطاعيون» (كما يسميهم تيزيني) حق التصرف والاستمتاع بالأرض، بينما حق الرقبة أو الملكية يبقى للخليفة أو لبيت مال المسلمين.

إن المجتمع العربي الوسيط (أو المجتمع الاسلامي) ومجتمعات أخرى كثيرة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية لم تعرف في ماضيها الملكية الخاصة للأرض، إلا ضمن حدود جد ضيقة. لقد أشار ماركس

---

(٦) صدر عن دار ابن خلدون بيروت ١٩٧٤. وهذه النصوص تمثل فصلاً من مخطوطة ماركس «أسس نقد الاقتصاد السياسي» التي كتبها في فترة ١٨٥٧-١٨٥٨ ونشرت لأول مرة في ١٩٣٩-١٩٤١.

وأنجلز إلى ذلك في العديد من أعمالهما ورسائلهما(٧). وسمّيا نظام هذه المجتمعات «نمط الانتاج الآسيوي». وقد ذكر طيب تيزيني، أن ماركس وأنغلز اهتما بقضايا العرب والاسلام، «بحيث أن ماركس وصل عبر ذلك، وعبر دراسات أخرى، إلى ماأسماه بـ« أسلوب الانتاج الآسيوي» (ص٣٦٩/٣٧٠). والحقيقة أن ماركس وأنغلز قد توصلا إلى نظرية نمط الانتاج الآسيوي من خلال اهتمامهما بالهند، قبل أي بلد آخر(٨). كما أشار تيزيني إلى أن هناك مستشرقين ماركسيين اهتموا بالتاريخ والتراث العربي مدفوعين بالأفكار الجديدة التي قدمها ماركس وأنغلز حول «اسلوب الانتاج الآسيوي» (ص٢١٤). غير أن المؤلف لم يعرض شيئاً من هذه الأفكار الجديدة، ولم يناقشها، بل أهملها، مع أنها تدخل في نطاق بحثه، والأصح أنها تمثل أساساً له. وهذا موقف علمي غريب، وخاصة ممن يضع نظرية «جدلية تاريخية تراثية» تجد في الماركسية قاعها الأصلي ومصدرها المنهجي، كما عبر المؤلف نفسه. وهو يستشهد بكتاب «حول نمط الانتاج الآسيوي»(٩)، لمؤلفين ماركسيين معروفين (وفي مقدمتهم فارغا)، لكنه لايهتم بمضمون هذا الكتاب.

---

(٧) في الأماكن التالية دون حصر: كتاب ماركس «نقد فلسفة الحق الهيغلية» ١٨٤١ ـ ١٨٤٣؛ مقالات ماركس في «نيويورك ديلي تريبيون» منذ ١٨٥٣؛ رسائل من ماركس إلى أنغلز ومن أنغلز إلى ماركس في عام ١٨٥٣؛ مخطوط «أسس نقد الاقتصاد السياسي» لماركس؛ وكتاب «انتي دوهرنغ» لانغلز ١٨٧٦ ـ ١٨٧٨.

(٨) راجع في ذلك كتابي جياني سوفري وهلموت رايش:

- Gianni Sofri: Ueber Asiatische Produktionsweise, Frankfurt A.M. 1969.

- Helmut Raich: Zum Begriff der Asiatischen Produktionweise, Goettingen 1977.

(٩) الطبعة الأولى، دارالحقيقة ١٩٧٢، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨.

ويذكر تيزيني في هذا المجال حادثة هامة، وهي أن ماركس اطلع على «كتاب في الأموال» لأبي عبيد الله(١٠)، وأن بين هذا وماركس شبهاً كبيراً في قضية العمل وقيمته (ص٣٦٩). ومن يقرأ هذا الكتاب لن يرى فيه أي بحث في القضية المذكورة، بل نصوصاً وأحداثاً تساعد في فهم النظام الاقتصادي الاسلامي، لا كما فهمه تيزيني، بل ضمن مفهوم ماركس لنمط الانتاج الآسيوي.

يقول طيب تيزيني بصراحة ووضوح، ان الفارق الرئيسي بين الاقطاع الأوروبي و «الاقطاع» العربي يكمن في اختلاف علاقات الملكية في النظامين (حاشية ص ٣٩). والآن إذا قارنا هذين المجتمعين (المجتمع الاوروبي الاقطاعي والمجتمع العربي الوسيط) من زاوية علاقات الملكية بالمجتمع العبودي، فإننا نجد الاقطاع (الاوروبي) أقرب إلى المجتمع العبودي منه إلى المجتمع العربي الوسيط. فكلاهما، العبودي والاقطاعي، يقوم على أساس الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، في الأول لأصحاب الرقيق وفي الثاني للاقطاعيين. واستنتاجنا منطقي، لأن مايفرق «بصورة رئيسية» بين المجتمع الاقطاعي الأوروبي والمجتمع العربي الوسيط، وهو ملكية الأرض، هو نفسه الذي يجمع بين النظامين العبودي والاقطاعي (الاوروبي). نحن ننكر أن يكون المجتمع العربي الوسيط اقطاعياً. فإذا كان خواص المجتمع العربي الوسيط لايملكون الأرض ولا يورثون ملكيتها بالتالي، وإذا كان الخليفة أو السلطان حراً في منح الأرض وانتزاعها (كما يذكر المؤلف أيضاً)، فعندئذ لايمكن أن تتكون طبقة اقطاعية في المجتمع العربي الوسيط.

---

(١٠) الاسم الصحيح للكتاب «كتاب الأموال»، واسم مؤلفه «أبو عبيد القاسم بن سلام»، توفي سنة ٢٢٤ هـ. وقد حقق الكتاب محمد خليل هراس، ونشرته في عام ١٩٦٨ مكتبة الكليات الأزهرية في القاهرة.

لقد تكونت هناك في أوروبا، حيث كان الاقطاعيون يملكون الأرض وماعليها، مثلهم مثل القيصر أوالملك، ولايحق لأحد ولو كان الملك أن يتدخل في ملكيتهم، وحيث كانوا يورثون الأرض للابن البكر دون غيره من الأبناء والبنات، بعكس المسلمين الذين كانوا يورثونها كحق تصرف لجميع الأبناء والبنات. إن الديمومة شرط لازم أساسي لتكوين طبقة! ثم إذا كان اعتمال الأرض في أوربا الاقطاعية يقوم به الأقنان(*) (أي عبيد الأرض)، بينما كان الفلاحون في الدولة الاسلامية أحراراً في هذا المجال، فكيف يمكن الحديث عن إقطاع عربي وسيطي؟.

ومع ذلك، وحتى لو أخذنا برأي طيب تيزيني: كيف يكون «الاقطاعي المالك» وهو الخليفة أو السلطة المركزية ممثلاً للعلاقات الرأسمالية، ويكون «الاقطاعيون المتصرفون» ممثلين للعلاقات الاقطاعية؟ إن منطق الكاتب ذاته يجعل من الأجدر أن يكون الاقطاعي المالك أي الخليفة الذي يسميه الكاتب «الاقطاعي الاكبر» (ص٣٨) هو الذي يمثل أو يجسد العلاقات الاقطاعية.

إن الأرض في الدولة الاسلامية كانت على العموم تعود لـ «بيت المال»، أي للخليفة، طالما هو خليفة. وإليه كان يذهب خراج الأرض، الذي هو ضريبة وريع في آن واحد. فضل الانتاج يناله. بناء على ذلك. السلطان الذي يجسد الدولة، وهو الذي يعيد توزيعه. فيبذّر مايبذّر، ويعطي من يعطي، وينفق مايشاء في الحرب وفي الأشغال العامة. والقيام بالأشغال العامة هو إحدى وظائف الدولة الشرقية الأساسية، وظيفة اقتصادية لم تعرفها دولة الاقطاع. كذلك، فالدولة الشرقية لم تتبرع من تلقاء نفسها للقيام بهذه المهمة الاقتصادية، وإنما فرضت عليها بالضرورة.

(*) يقول تيزيني: «المجتمع الاقطاعي يجسد الاستغلال الانساني في شخص الأقنان والفلاحين الفقراء المعدمين» (ص ٣٢٦ ـ من التراث إلى الثورة).

كتب أنغلز إلى ماركس بتاريخ ٦ حزيران ١٨٥٣ يقول: «إن غياب الملكية العقارية هو بالفعل مفتاح الشرق بأكمله. في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني. ولكن ما علة أن الشرقيين لم يصلوا إلى الملكية العقارية، ولا حتى للملكية الاقطاعية؟ أعتقد، أن مرد ذلك بصورة رئيسية إلى المناخ، بالارتباط مع ظروف الأرض، وخاصة الشرائط الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء الكبرى عبر الجزيرة العربية، بلاد فارس، الهند، والتتار إلى الهضاب الآسيوية العليا. الري الاصطناعي هو هنا الشرط الأول للزراعة، وهذا من شأن المشاعات والأقاليم أو الحكومة المركزية. كذلك فإنه كان للحكومة في الشرق دائماً ثلاث إدارات فحسب: المالية (نهب الداخل)، الحرب (نهب الداخل والخارج) والأشغال العامة، أي تأمين إعادة الانتاج».

كانت للسلطان إذن وظائف وسلطات اقتصادية غير محدودة، تقابلها سلطة سياسية غير محدودة أيضاً. انه «الاستبداد الشرقي» الذي تحدث عنه هيغل[11] ومن بعده ماركس وأنغلز، وهو استبداد لم تعرفه الدولة الاقطاعية الاوروبية. فالسلطان قادر على أن يصادر وأن يسجن وأن يقتل، ابتداء بولي عهده إلى وزيره ونسائه مروراً بالتجار وانتهاء بالصعاليك، دون أن يسأله أحد. وتاريخنا مليء بالشواهد على ذلك. وقد ذكر «فهد القرمطي» في دراسة له غير منشورة عن «نمط الانتاج الآسيوي»، انه لم ينج وزير أو تاجر أو مالك عقاري، وبالأخص في العصر العباسي الثاني (٨٤٧ ـ ١٢٥٨ م)، من ثلاث حالات: المصادرة، السجن، القتل. وفي ترجمته للبيان الشيوعي قال العفيف الأخضر: «لايستطيع السلطان التصرف على هواه في توزيع النقمة والنعمة، إلا إذا حافظ على مركزة السلطة والثروة بين يديه مما يمكنه

(١١) «محاضرات في فلسفة تاريخ العالم» ١٨٢٢ ـ ١٨٣١. انظر هلموت رايش، ص ٣٥

من إبقاء الطبقات الأخرى ضعيفة، ويمكنه بالتالي من المحافظة على استمرارية الركود الاقتصادي ـ الاجتماعي تأميناً لاستمراره الخاص»[١٢].

بناء على ذلك يمكن القول، إن السلطة المركزية لم تكن تمثل ولاتجسد ولاتعبر عن «الارهاصات الرأسمالية المبكرة» في المجتمع العربي الوسيط، كما أنها لاتمثل أية طبقة أخرى. يمكن أن نقول مع ماركس[١٣] إن «الوحدة الجامعة» أو «الوحدة العليا» تقف فوق جميع المشاعات (العشائر أو القرى) الافرادية، حيث يذوب الفرد، وإن هذه الوحدة تتحقق بالطاغية باعتباره «أباً» لهذه المشاعات. إن جذور هذا الشكل الاجتماعي الاقتصادي نجدها (بحسب دراسة فهد) في «الأساس القبلي»، فالطاغية يستمد قوته من قوة قبيلته، كما يستمدها باتحاد السلطة الدينية والدنيوية في شخصه. ويقول ابن خلدون، إن الرياسة لاتكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، «والعصبية متألفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعاً في ضمنها وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول... وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة فيهم ولابد من أن يكون واحد منهم رئيساً لها غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها»[١٤]. فالسلطان يمثل إذن الجميع، كامل المجتمع، يتساوى في ذلك التجار مع الأشراف مع البدو والفلاحين... إن الرأسمالية التجارية الربوية (ولم تكن هناك «رأسمالية» خاصة أخرى) كدست

---

(١٢) دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٥. الاستشهاد من ص ٢٥٦.

(١٣) أسس نقد الاقتصاد السياسي.

(١٤) مقدمة ابن خلدون، طبعة دا رالقلم، بيروت ١٩٧٨، ص١٣١، ١٣٢، وخاصة ص١٦٦.

أمــوالهــا بفــضــل السلطان ورجــالـه. وفي الوقت ذاته، السلطان أولاً ورجاله ثانياً هم الذين أجهضوا «الارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة»، عن طريق المصادرات والضرائب الباهظة والابتزاز، وذلك على النقيض مما يراه طيب تيزيني.

إن أعمال التجارة والربا لم تكن تمثل أساساً يقوم عليه النظام الاجتماعي الاقتصادي الاسلامي، بل كانت ملحقاً بهذا النظام، مرتبطة بالسلطة المركزية وفروعها في المدن القليلة، وذلك من طرفين: أولاً، إن أبناء السلطة هم أهم المتعاملين مع هؤلاء التجار. ثانياً، إن قسماً هاماً من أعمال التجارة يتم لحساب السلطة(*). أما عامة الشعب الاسلامي فكان ذائباً ضمن كيانات اجتماعية اقتصادية، مشاعية، تعيش إلى جانب بعضها عيشة شبه نباتية، فهي تكفي نفسها بنفسها تقريباً، إذ تقوم كل وحدة بالانتاج الزراعي والحرفي اللازم لها، وتقدم قسماً من فائض إنتاجها إلى الهيئة العليا (السلطان).

ـ في نظام كهذا يكون التناقض الطبقي بين عامة الشعب المنتج من جهة والسلطان وحاشيته وولاته وعسكره من جهة أخرى. هناك لاشك تناقض بين المنتجين وبين رجال السلطان، لكن ـ كما يقول فهد في دراسته المذكورة كانت جميع الثورات الشعبية الكبرى (بابك، الزط، الزنج، القرامطة...) موجهة أساساً إلى المركز، إلى الطاغية الشرقي، بعد القضاء على ركائزه في الأقاليم (ان استطاعت ذلك). وجميع الحروب الأهلية التي قامت في المجتمع العربي الوسيط كانت حروباً ضد السلطة المركزية (سواء اقتربت من العاصمة أم بقيت بعيدة عنها)، إما من قبل المنتجين المذكورين من موالي وعبيد وفلاحين وبدو دفعاً

(*) يشير الكاتب إلى هذين العاملين ايضاً. يذكر الأول في ٣٦ من كتاب «من التراث إلى الثورة» ، ويذكر العامل الأول والثاني في ص ١٧٦ من كتاب «مشروع رؤية...».

للظلم وطلباً للعدالة، أو من أشراف طلباً للخلافة، أو لهذا وذاك. الجميع كانوا يدركون بشكل ما، ان الحل والربط عند رأس النظام، عند السلطان. وليس غريباً أن ينزع كبار الأشراف إلى أن يحلوا محل السلطان، كما أنه من الطبيعي في حال ضعف السلطة المركزية أن يكوّن كل وال دويلة خاصة يكون هو سلطانها وتكون صورة مصغرة عن الدولةالام. ففي أوربا كانت الدولةهي دولة الاقطاعيين، أي خاضعة لهم، أما في بلادنا فكان الأشراف والأمراء «اقطاعيي» الدولة، أي كانوا خاضعين لها.

إن الوقائع التاريخية تبرهن على أن انهيار السلطة المركزية لم يؤد إلى «علاقات اقطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة» (كما يعتقد طيب تيزيني)، بل بالضرورة إلى «دول كبرى ودويلات صغرى، كل منها مركزية حديدية، على رأس كل واحدة منها بيروقراطية ضخمة تمتلك، عبر امتلاكها للدولة، الأرض في الريف وأهم وسائل الانتاج في الحاضرة(١٥). وإذا انهارت دولة ولم تقم أخرى مكانها، فما على السكان إلا الهجرة إلى دولة أخرى أو العودة إلى حالة البداوة، إلى شبه المجتمع المشاعي العشائري. وفي بعض تلك الدويلات المذكورة أعلاه كانت الانجازات الحضارية لاتقل نسبياً عن إنجازات الدولة الأم، مثل الدولة الاندلسية الاسلامية والدولة السامانية في الشرق وغيرهما.

لم يكن الخيار التاريخي للمجتمع العربي الوسيط، كما رآه المؤلف إما «إقطاع منزلي» أو «رأسمالية تجارية»، بل إما أن تبقى دولة استبداد وخراج، أو تحل محلها دولة على شاكلة تلك التي أقامها القرامطة في الأحساء والبحرين مدة مئة وثمانين سنة، أو تحل محلها

---

(١٥) العفيف الأخضر، ص ٢٥٢ من المصدر المذكور.

دولة على شاكلة تلك التي أقامها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا في مصر. فإذا وجب تسمية نظام المجتمع العربي الوسيط « اقطاع دولة» فإن القرامطة أقاموا «اشتراكية الدولة»، ومحمد علي باشا أسس «رأسمالية الدولة». في هذه الخيارات الثلاثة نجد أنفسنا دائماً أمام ضرورة «السلطة المركزية»، وهي ضرورة اقتصادية واجتماعية وجدت في ذلك الوقت، إما أن تكون طاغية وإما أن تكون شعبية. إما أن يحكمها السلطان أو يحكمها الصعاليك. فيبدو أن الحلول الوسطى لم تكن قابلة للتحقق... وهكذا بقيت الأمور حتى غزتنا الرأسمالية الأوروبية.

ب ـ الصراع الطبقي والصراع القومي

١. «الشعوبية»

ومن عوامل حسم الصراع لصالح العلاقات «الاقطاعية» في المجتمع العربي الوسيط، برأي طيب تيزيني، صراع «الاقطاع» غير العربي ضد «الاقطاع» العربي، صراع أسهم في زعزعة مركزية الدولة وفتح الأبواب أمام حركات الانسلاخ عن هذه الدولة. هذا الواقع خلف أرضاً خصيبة لهجمات الاقطاع الخارجي، ممثلاً بالبويهيين فالاتراك فالصليبيين، مما أدى إلى انهيار البنيان الاجتماعي العربي، بما فيه، أو في طليعته العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة (ص ٣٦ ـ ٣٧).

ويرى المؤلف أن «النزعة السلفية» ظهرت أولاً «كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة «الشعوبية»، في صيغتها المناوئة

للعرب بشكل عام، وبالتالي كواحد من أشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي - الاسلامي» (ص٢٦).

كما يقول المؤلف، إن «الشعوبية» أخذت تطرح نفسها بوضوح في المرحلة الأولى من السلطة العباسية، ولكن عوامل انبعاثها كانت قد وجدت في المرحلة الأموية، «حيث عمل الاقطاع الأموي والعصبية الأموية على فرض مبدأ (العرب خير أمة)»، فجاءت «الشعوبية» كرد على ذلك المبدأ «العربي» داعية إلى «التسوية»، أي المساواة. هنا يتوقع القارئ أن يمنح المؤلف هذه الحركة مشروعية تاريخية، كما فعل مع النزعة السلفية، غير أن القارئ يكون عندئذ متسرعاً. ذلك لأن طيب تيزيني يؤكد، ان «أهل التسوية» هؤلاء سموا أنفسهم بهذا الاسم زيفاً، وماهم إلا «أولئك الأثرياء المثقفون في نطاق الطبقات الاقطاعية ضمن الشعوب المختلفة (خصوصاً الشعب الفارسي)، التي انضوت في حينه تحت إطار سلطة الدولة العربية الوسيطة. هذا يعني أن قضية (التسوية) اكتسبت، ضمن ما اكتسبته، صيغة رد من اقطاعيي تلك الشعوب على الاقطاع الأموي...»(ص٥٨).

ولاينكر المؤلف، أنه كانت إلى جانب هؤلاء «الاقطاعيين» أو «الأثرياء المثقفين»: «تلك القطاعات الاجتماعية الطبقية التي تحررت من صفوف الطبقات الكادحة ضمن تلك الشعوب، والتي أخذت بالاسلام، وخصوصاً بمبدئه في (التسوية) بين الشعوب، منطلقاً لها» (ص٥٩)، ولكن هذا الاتجاه، الذي دعا إلى (التسوية) بتلك الحدود، استوعب ولغم من ممثلي الاقطاع في نطاق الشعوب غير العربية. فلقد عمل هؤلاء، وهم المتضررون من الصراع مع الاقطاع العربي، على ركوب الموجة وتوجيهها باتجاه يخدم مصالحهم. لقد عملوا على رفع مبدأ «التسوية» إلى مستوى الرفض الشامل للعرب واتخاذ موقف عداء مبدئي منهم. أما الخلفية الطبقية لصراعهم مع الاقطاع العربي فقد

حاولوا أن يذيبوها من خلال اكسابها طابعاً قومياً عنصرياً عاماً: إنه صراع بين عنصرين (قوميتين)، هما العرب والفرس أو الاتراك الخ...» (ص٥٩ ـ ٦٠). وفي المرحلة «الشعوبية» التي امتدت من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر، التحم التناقض الطبقي بالتناقض القومي. فيما بعد تحرك التناقض الطبقي إلى جانب، وأحياناً خلف التناقض القومي بين العرب والشعوب الغازية للوطن العربي (ص٧٥-٧٦).

«إن ذلك الهجوم (الشعوبي) الاقطاعي على العنصر العربي (هكذا طرحت المسألة آنذاك)، قد لقي بطبيعة الحال ردود فعل متعددة من العرب، تركزت في الدفاع عن الثقافة العربية عموماً، تلك الثقافة التي التحمت في تلك المرحلة بالمنظومة الاسلامية الدينية والاجتماعية والفكرية». و «هكذا تحول الكفاح ضد الشعوبية إلى دفاع عن (النخبة العربية).. والحقيقة، إن طرح المسألة كذلك، كان دفاعاً عن الذات وهجوماً على مفهوم (النخبة) الشعوبية، وبشكل خاص الفارسية، إنه دفاع عن الذات الملتحم فيها الخاص (الطبقة الاقطاعية العربية) مع العام (الشعب العربي كله)...»(ص٦٢).

ويقول المؤلف، إن هذه المعركة استخدم فيها الطرفان جميع الأسلحة، ومنها الفكر. «وبذلك فقد لجأ الاقطاع الفارسي، دافعاً الشعب الفارسي أمامه، إلى العقائد والأديان والأفكار الفارسية القديمة خصوصاً، محولاً إياها إلى دريئة ايديولوجية، يناضل باسمها الاسلام ـ العرب». هكذا اتخذ المفكرون الفرس أيضاً موقفاً سلفياً، واكتسب هذا الوضع الفكري الناشئ بجذوره الطبقية الاقطاعية شيئاً فشيئاً صيغة صراع بين ثقافتين وتراثين، عربي اسلامي وفارسي مانوي (مثلاً)، صراع بين سلفية اسلامية وسلفية مزدكية (مثلاً)...(ص٦٤). وفي كل ذلك يستثني المؤلف الحركات الثورية، مثل

القرامطة والزنج (ص٦٠). وفي الختام يعطي المؤلف مشروعية تاريخية لتلك النزعة السلفية من حيث كونها رداً على «الشعوبية» (ص٦٣، ٦٦، ٦٧).

هكذا يفهم طيب تيزيني «الشعوبية». وحسب علمنا، فهذه هي المرة الأولى التي يستخدم فيها مفكر عربي العلم الاشتراكي للبرهان على مقولة «الشعوبية»، هي أول «مركسة» للشعوبية. الذي نعرفه أن مفكرين عرباً من الطبقة الوسطى كانوا يهاجمون «الشعوبية» باعتبارها تقابل «الشيوعية» في التاريخ المعاصر للوطن العربي، والحركات الشعبية الثورية مثل القرامطة والزنج نالت القسم الأوفر من تهجماتهم.

يقول المؤلف، إن الصراع «الشعوبي» استعمل جميع الأسلحة، ومنها الفكر. وكنا نتمنى لو دعم المؤلف رأيه بمثال واحد عن تلك التحركات الشعبية التي اعتبرها «شعوبية»، علماً أن القوميين غير الماركسيين يذكرون بهذا الصدد القرامطة والبابكية وغيرهما من الحركات الشعبية الاشتراكية. واذا لم يكن للصراع الفكري «الشعوبي» أي تجسيد واقعي ملموس، أفلا يخطر على بالنا أن يكون مجرد مباراة تفاخرية كالتي كانت تحدث بين القبائل العربية أو التي كانت تحدث أحياناً أيضاً بين العرب والفرس قبل الاسلام؟ ولنفترض مع ذلك، أن الحركة الشعوبية عكست صراعاً على صعيد المجتمع، عندئذ نتساءل: هل هو صراع طبقي بين طبقتين أم أكثر أم هو مجرد تنافس اقتصادي سياسي ضمن الطبقة الواحدة؟. فإذا كان صراعاً طبقياً، فلابد أن يكون عندئذ بين طبقة مظلومة مستَغلة وطبقة ظالمة مستغِلة. والمثقف التقدمي يتحزب دائماً مع المظلومين. وإذا كان صراعاً ضمن الطبقة الظالمة نفسها، فلماذا يجب أن نتحيز إلى هذه الجهة أو تلك. ثم كيف يعتبر المؤلف هذا الصراع «بين اقطاعيتين» ضمن مجتمع واحد ودولة واحدة صراعاً طبقياً كما هو واضح من الصفحة ٥٩ ـ ١٦٠..

غير أن الأمور لم تكن هكذا، والصراع «بين الطبقتين الاقطاعيتين»، العربية و «الشعوبية» يتوهمه الكاتب. إننا نرى أن الارستقراطية العربية والاستقراطية غير العربية في الدولة الاسلامية كانتا «طبقة» واحدة، تخدمان سلطاناً واحداً، وتتنافسان على رضى السلطان وعلى نهب المنتجين. ونجد لدى ابن خلدون مصداقاً لرأينا، حيث يقول: «ألا ترى إلى موالي الأتراك في دولة بني العباس والى بني برمك من قبلهم وبني نوبخت، كيف أدركوا البيت والشرف وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة. فكان جعفر بن يحيى بن خالد من أعظم الناس بيتاً وشرفاً بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه، لا بالانتساب إلى الفرس. وكذا موالي كل دولة وخدمها، إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها. ويضمحل نسبه الأقدم من غير نسبها، ويبقى ملغى لاعبرة به في أصالته ومجده. وإنما المعتبر نسبة ولائه واصطناعه، إذ فيه سر العصبية التي بها البيت والشرف، فكان شرفه مشتقاً من شرف مواليه، وبناؤه من بنائهم. فلم ينفعه نسب ولادته، وإنما بنى مجده نسب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها والتربية. وقد يكون نسبه الأول في لحمة عصبيته ودولته، فإذا ذهبت وصار ولاؤه واصطناعه في أخرى، لم تنفعه الأولى لذهاب عصبيتها، وانتفع بالثانية لوجودها. وهذا حال بني برمك، إذ المنقول أنهم كانوا أهل بيت في الفرس من سدنة بيوت النار عندهم، ولما صاروا إلى ولاء بني العباس لم يكن بالأول اعتبار، وإنما كان شرفهم من حيث ولايتهم في الدولة واصطناعهم. وماسوى هذا فوهم توسوس به النفوس الجامحة»[١٦].

---

(١٦) مقدمة ابن خلدون، ص ١٣٦. على النقيض من ذلك يؤكد تيزيني، «إن النزاع والصراع الدموي الذي نشب بين العباسيين والبرامكة... كان فعلاً بين طبقتين إقطاعيتين في المجتمع العربي - الاسلامي وفي فارس». مشروع رؤية... ص ١٨١.

أما القول، بأن الاقطاع غير العربي قد استطاع أن يستوعب الطبقات الكادحة غير العربية وأن يسخرها لمصالحه في محاربة العنصر العربي بجميع طبقاته، وبالتالي فإن هذا التهديد للوجود العربي جعل الصراع الطبقي للجماهير الكادحة العربية ملتحماً بالصراع القومي، - إن هذا القول يفتقد إلى العلمية في عدة نقاط: أولاً، التحيز التام إلى جانب العرب، إذ جعل المؤلف صراعهم ضد «الشعوبية» مشروعاً، في حين لم يعط هذه المشروعية لصراع «الشعوبيين»، بالرغم من أن نقطة الانطلاق في هذا الصراع هي تفضيل العرب بغير حق على غيرهم من المسلمين. ثانياً، إعطاء الأولوية للصراع القومي على الصراع الطبقي، بحيث أن الصراع الطبقي يذوب في الصراع القومي، الأمر الذي يتناقض مع عامل التطور الاساسي الذي ذكره المؤلف وهو الصراع الطبقي الذي انتهى بانتصار «الاقطاع» كما يتناقض مع المنهج الماركسي الذي تبناه المؤلف (انظر ص ١٦٤). ثالثاً، التفكير التآمري الذي يفسر تحركات الطبقات وأفكارها وتحالفاتها بمفاهيم التآمر والخديعة وما إلى ذلك، بحيث ان الموالي والعبيد الفرس لايبالون بالاضطهاد والاستغلال وينضمون إلى أعدائهم الطبقيين من الارستقراطية الفارسية (كما يظن تيزيني) ضد إخوانهم الطبقيين من العرب.

يسمي الموالي المسلمون أنفسهم «أهل تسوية»، ويستندون في دعواهم على نصوص من القرآن وأقوال النبي، فيأتي تيزيني - وكأنه نظر مافي قلوبهم - ويقول بزيف هذه التسمية، لأن الارستقراطية الفارسية استغلت هذه الدعوة وحرفتها. ولنفترض جدلاً، ان الارستقراطية الفارسية فعلت ذلك، فهل يغير هذا من أن المطالبة بالمساواة بين العرب والأقوام الأخرى في الدولة الاسلامية محقة وعادلة وتقدمية؟ ثم هل يتوقف الأمر على ماتقوله وتفعله

الارستقراطية الفارسية، بينما هنالك فئات وطبقات فارسية دنيا، ونقصد الموالي، لها وجودها وظروفها ومصالحها ومطالبها التي عبرت عنها بالفعل الثوري أكثر مما عبرت عنها بالكلمات. ثم ان الدعوة إلى المساواة ليست جديدة، فمنذ عام ٦٥٧ م قاتل من أجلها الخوارج العرب، بل إن الخوارج كانوا أكثر تطرفاً من أي ارستقراطي فارسي أو تركي، فنادوا «بأن الخليفة هو الذي تنتخبه الجماعة ولو كان عبداً أسود» (١٧)، فلم يفرقوا بين مسلم ومسلم حتى في منصب الخليفة!

ويقول المؤرخون، وفي مقدمتهم ابن قتيبة (وهو أشهر من رد على «الشعوبيين» في كتابه «تفضيل العرب»)، إن الذين اعتنقوا «الشعوبية» هم السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء اكرة القرى (أي الفلاحون)، وإن أشراف العجم لم يكن لهم يد في ذلك (ص ٦١ لدى طيب تيزيني). هذا مايقوله أحد ممثلي الارستقراطية العربية آنذاك. أما طيب تيزيني فتراه هنا «ملكياً أكثر من الملك»، ينفي صفة «الشعوبية» عن الطبقات الدنيا ويلبسها أشراف الفرس، لكي ينقذ نظريته بأن الحركة «الشعوبية» لم تكن طبقية!

ويقع طيب تيزيني في مطب آخر، عندما يتبنى قول المؤرخين، بأن «الشعوبيين» كانوا يحملون عقيدة مانوية ومزدكية، ويستنتج من ذلك وجود ثقافة فارسية مانوية ومزدكية معادية للثقافة العربية الاسلامية. فالمعروف أن الدولة الفارسية الساسانية وارستقراطيتها لم تكن مانوية ولامزدكية، بل زرادشتية، وكانت تضطهد أتباع ماني ومزدك. إن ماني لم يكن فارسياً، بل بابلي الأصل، ولد في عام ٢١٦م وتوفي عام ٢٧٧م في سجن الملك الفارسي بهرام الأول. وقد صاغ عقيدته وألف كتبه

---

(١٧) قارن كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٥، ص١٢٠.

باللغة الآرامية الشرقية، ماعدا كتاباً واحداً وجهه إلى الملك الفارسي وقتذاك باللغة الايرانية. وكان ماني موحداً ومطلعاً على ديانات المسيح وزرادشت وبوذا، يعتبر نفسه نبياً يأتيه الوحي. وقد توجه بدينه إلى جميع الأمم، وانتشرت المانوية في مابين النهرين وسوريا ومصر وشمال أفريقيا وكذلك في اسبانيا وجنوب غاليا وبلغت روما. في العصر الأموي (٦٦١ ـ ٧٥٠م) أطلقت الحرية للمانوية فانتعشت ولكنها لاقت مقاومة شديدة من قبل العباسيين (٧٥٠ـ ١٢٥٨م)(١٨)

أما المزدكية فتعود إلى الايراني مزدك، الذي قام بدعوته حوالي سنة ٥٥٠ م، وهو متأثر بالمانوية. حسب تعاليم مزدك تعارض إله النور أرواح شريرة يجب القضاء عليها باصلاحات اجتماعية: مشاعية الثروة والنساء. يقول مزدك: «خمسة أشياء تبعد عن العدالة. والحكيم لايستطيع أن يضيف إليها شيئاً: إنها الحسد والغضب والثأر والفاقة، والشيء الخامس الذي ينتصر هو الجشع. إذا أنت أردت أن تنتصر على الروح الشريرة الخامسة، فإن طريق رب العالم سيظهر لك. على أساس هذه الأرواح الشريرة الخمسة نحوز على النساء والملكية، وهكذا يضعف الدين الصحيح في العالم. إنه من الضروري أن تكون النساء والثروة مشتركة»(١٩).

هذا، وقد قتل مزدك وتلامذته من قبل نفس الملك الساساني الذي اعتنق في البدء الدين المزدكي، خوفاً من سلطة الفقراء، على طريقة تشبه قتل أبي العباس السفاح للأمويين وقتل محمد علي باشا للمماليك...

---

(١٨) غونتر لانتسوفسكي: تاريخ الأديان، فيشر، فرانكفورت (المانيا الغربية) ١٩٧٢، ص١٨٣-١٩١.

(١٩) المصدر السابق، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

والآن، هل صحيح أن المانوية والمزدكية كانتا ايديولوجية الارستقراطية الفارسية؟ على النقيض من ذلك يقال، إن القرامطة، الذين يمتدحهم طيب تيزيني، كانت في عقيدتهم عناصر مانوية(٢٠). كذلك يقال بأن بابك الخرمي، قائد الثورة الشعبية المعروفة باسمه وهي ثورة فلاحين (٨١٦ -٨٣٣م)، كان في حقيقة أمره من أتباع مزدك.(٢١)

يقول طيب تيزيني، إن الدولة الاموية أسهم «في إسقاطها بشكل خاص اقطاعيو ومرابو الشعب الفارسي والتركي...»(ص٦٠). ونحن لسنا مع هذا الرأي. إن سقوط الدولة الأموية يعود إلى الصراعات الطبقية والصراعات حول الخلافة، وقد كان للصراعات الطبقية الدور الحاسم، وآخرها الثورة العباسية (٧٤٩/ ٧٥٠م). أما «الاقطاعيون» والمرابون في الدولة الاسلامية فهم دائماً مع السلطان، وإلا لما كانوا ولما بقوا «اقطاعيين» ومرابين.. أعداء السلطان هم المظلومون من قبل السلطان. يذكر جرجي زيدان، ان الموالي تكاثروا في عهد الأمويين، «حتى زاد عددهم على عدد الأحرار. وبنو أمية مع ذلك يحتقرونهم، وهم يصبرون على ذلك أو يفرون إلى أطراف المملكة(٢٢). وكان «كل من قام لمحاربة الأمويين استعان عليهم بالموالي والعبيد، وهم الفئة المظلومة. وأشهر من حاربهم بالموالي والعبيد المختار بن أبي عبيد الذي قام في العراق للمطالبة بدم الحسين سنة ٦٦ هـ ثم طلب الخلافة لمحمد بن الحنفية... فكان عدد الموالي في جند المختار أضعاف عدد

---

(٢٠) بورشارد برنتيس: أبناء اسماعيل ـ تاريخ وحضارة العرب، لايبزيغ (المانيا الديمقراطية)، ص ١٣٠.

(٢١) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الاسلامية، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص ١١٥.

(٢٢) تاريخ التمدن الاسلامي، المجلد الثاني، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٧، ص ٣٧١.

الأحرار وقد أبلوا في الحرب معه أكثر من بلاء الأحرار، لنقمتهم على أسيادهم...»[٢٣].

ثار على بني أمية حزبا الشيعة والخوارج، ومنهم الموالي والعبيد والبدو. وثار عليهم المسلمون الأوائل في مكة والمدينة. كما ثارت عليهم القبائل المضرية أحياناً، والقبائل اليمنية أحياناً أخرى... نذكر من هذه الحركات والثورات، دون حصر: الحسين ومأساة كربلاء (٦٨٠م)، عبد الله بن الزبير مطالباً بالخلافة ومعه أهل مكة والمدينة وقبيلة قيس (٦٨٣ - ٦٩٢م) ، ثورة التوابين ومن ثم ثورة المختار (٦٨٥ - ٦٨٧م)، زيد بن علي زين العابدين (٧٤٠م)، ثم أخيراً الثورة العباسية، إلى جانب حروب الخوارج شبه الدائمة، والمنازعات الكثيرة ضمن العائلة الأموية المالكة. والثورة العباسية هي ثمرة دعوة كانت بالأصل علوية تعود إلى أبي هاشم بن محمد بن الحنيفة (ابن علي) وأكثر أتباعها، وهم (الشيعة الكيسانية)، في خراسان والعراق. ويتبنى كلود كاهن هذا الرأي، فيقول: «ومن الثابت لدينا الآن أن النواة الأولى للحركة العباسية قد تألفت من أتباع المختار ومن جماعة محمد بن الحنفية» [٢٤]. فأين في جميع هذه الحركات والثورات «الاقطاعيون» والمرابون الفرس والأتراك؟

كان آخر الخلفاء الأمويين مروان بن محمد (٧٤٤- ٧٤٩م). وقد بدأت خلافته بصراع بين الأمويين حول السلطة. وانحاز الخليفة إلى القبائل المضرية. فانصرفت اليمنية عنه ومالوا إلى الدعوة العباسية[٢٥]. ولقي مروان بن محمد الحركات المعادية من بعض

---

(٢٣) ص ٣٧٢ من المصدر السابق.

(٢٤) كلود كاهن، ص ٦٩.

(٢٥) انظر حسن ابراهيم حسن: التاريخ الاسلامي العام، القاهرة ١٩٦٣. ص ٢٢٢.

الأمـويين، ومن القـبـائل اليـمنيـة(٧٤٤ ـ ٧٤٦م)، ومن العلويين (٧٤٥ ـ ٧٤٧م)، والخوارج (٧٤٥م)، وأخيراً من العباسيين. ان اعتماد الخلفاء العباسيين على ارستقراطيين فرس وأتراك لايعني أن هؤلاء قاموا بالثورة العباسية أو أنهم أسقطوا الدولة الأموية. فالذين ثاروا على استبداد الأمويين ماكانوا يهدفون إلى استبداد عباسي أشد وأدهى، وماكانوا يتوقعونه. ولذلك، ماإن قامت الدولة العباسية حتى بدأت الثورات ضدها، أيضاً من قبل من أسهموا مباشرة في إقامتها. وقد عارض ٣٠ ألفاً من رجال الثورة العباسية السابقين سفك الدماء والعمل بغير الحق من قبل السلطة العباسية، فقاتلهم جند أبي مسلم وقتلوهم(٢٦).

إنني أرى أن «الشعوبية» المعروفة في التاريخ هي ثورة طبقية غير عنصرية ظهرت في خلافة المأمون. وإذا كانت هناك «شعوبية» أخرى فهي من صنع الخلفاء العرب العباسيين أنفسهم وفي عز قوتهم: أولاً ـ جميع الخلفاء العباسيين، ابتداء بأبي العباس السفاح، اتفقوا على إبعاد القبائل العربية عن السياسة والسلطة. ثانياً ـ في عهد المأمون (٨١٣ـ ٨٣٣) الفت الكتب في مثالب العرب من قبل حاشية المأمون وفي ظل حمايته(٢٧). ثالثاً ـ في عهد المعتصم (٨٣٣ـ ٨٤٢م) أُسقط العرب جميعاً من ديوان العطاء (الاعطيات)، وأُهمل العنصر العربي والفارسي معاً. رابعاً ـ في عهد المعتصم حل المماليك الأتراك (الغرباء) محل المقاتلين السابقين من أبناء الدولة الاسلامية العرب وغير العرب. خامساً ـ المستنصر تآمر مع المماليك لقتل أبيه المتوكل (سنة ٨٦١ م)، فقتل هو أيضاً من قبلهم (سنة ٨٦٢م)، وأصبح الخلفاء ألعوبة في

---

(٢٦) جرجي زيدان، المصدر السابق، ص ٤٠٢.

(٢٧) نفس المصدر، ص ٤٢٤.

أيديهم. إلى أن جاء البويهيون، فكانت النهاية الفعلية للخلافة العباسية (٩٤٥م)، هذه حقائق تاريخية جديرة بالاهتمام، ومفهوم «الشعوبية» أو أية نظرية قائمة على هذا المفهوم غير قادرة على التفسير.

٢ـ قومية أم عصبية؟

يفهم طيب تيزيني التاريخ العربي على أنه نتاج الصراع القومي والصراع الطبقي. وتتميز الفترة من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر بالتحام الصراع الطبقي بالصراع القومي، بينما تحرك في القرون التالية الصراع الطبقي إلى جانب، وأحياناً خلف الصراع القومي (ص ٦٥ ـ ٧٦). هذا الفهم يتناقض، كما هو واضح، مع «المادية التاريخية»، التي يستند لها المؤلف في صياغة نظريته في التراث العربي.

لاشك أنه وجد في المجتمع الاسلامي تعصب إلى العرب أو إلى الفرس أو غيرهم، غير أنه لم يكن تناقضاً أو صراعاً «قومياً»، كما نفهم في الوقت الحاضر «القومية»، بل كان عصبية من نفس نوع العصبية إلى العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو العنصر. وهذه هي العصبيات الجاهلية أو القبلية، التي تعبر عن رابطة قربى الدم والتي تخص بالأصل مجتمعاً مشاعياً بدائياً (بربرياً). هذه العصبيات تضعف تدريجياً مع انهيار النظام القبلي وقيام الدولة وإعادة تقسيم المجتمع إلى طبقات غير متطابقة بل ومتناقضة مع التقسيمات العشائرية، في نفس الوقت الذي تنشأ فيه رابطة حضارية موحدة لمجموع المجتمع تحل محل رابطة قربى الدم المشاعية العشائرية أو فوقها.

من هذه الروابط الحضارية «فوق الطبقية» يمكن أن نعد بالتأكيد «الرابطة القومية»، لكن هذه الرابطة ـ كما نعرفها الآن ـ لم توجد فعلاً

إلا في العصر البورجوازي الرأسمالي. قبلئذ هيمنت الرابطة الدينية والرابطة الطائفية اللتان لانزال نجد آثارهما قوية حتى وقتنا الحاضر. وبخصوص العلاقة بين المجتمع الاسلامي والمجتمعات الأخرى كان «النحن». إذا استعملنا مصطلحات ابن رشد، كما جاءت لدى طيب تيزيني. يعني المسلمين، و «الغير» يعني المجتمعات الأخرى التي تجمعها روابط أخرى غير الرابطة الاسلامية . وحتى عندما تجزأت الدولة الاسلامية بقيت الرابطة الاسلامية إلى جانب روابط فرعية فوق طبقية: دينية طائفية، أو دينية سياسية... وفي حالات معينة رابطة دينية طبقية، بعد إهمال الروابط القسرية التي كانت دائماً موجودة إلى هذا الحد أو ذاك، بهذا الشكل أو ذاك. والروابط القسرية تخلق دولة، ولكنها لاتخلق وحدها مجتمعاً مندمجاً. والوقائع التاريخية تؤكد أن الرابطة القومية لم تنشأ إلا كبديل للرابطة الدينية، عندما أصبحت هذه الرابطة لاتنسجم مع تغييرات اجتماعية اقتصادية وأصبحت تعيق التقدم الذي تدفع إليه التغييرات المذكورة.

بناء على ماسبق، من الخطأ أن نتحدث بخصوص العصور الوسطى عن صراع قومي (كما يفعل طيب تيزيني، ص ٦٣). كذلك من الخطأ القول، ان الدولة العثمانية كانت تحاول تتريك الشعب العربي (ص٧٤، ٧٨). فذلك فعلته «تركيا الفتاة» ، أي الأتراك القوميون لا العثمانيون(*)ولعله ذو عبرة، أن أول من دعا للقومية العربية هو محمد علي باشا ، الألباني في أصله!

(*) والكاتب يتجنّى على كل من الاستبداد العثماني والقوميين الأتراك، عندما يتحدث عنهما كجهة واحدة، حيث يقول: «فالسلطة العثمانية التي رسخت أكثر فأكثر وعلى مدى زمني طويل في نطاق المجتمع العربي، الحت على الموقف الديني النصي المتقدي الحاحاً مبدئياً شديداً، إلى جانب محاولاتها المستمرة لصهر الشعب العربي في بوتقة القومية الطورانية التركية»ــ

إن المسألة تتعلق، برأينا، بأن مجتمعاً قائماً على الروابط العشائرية انتقل فجأة إلى نمط حضاري، ضاماً إليه أقواماً أخرى. على هذا الأساس نفهم قول ابن خلدون، ان العرب أمة «وحشية» (طيب تيزيني ، ص٦٥)(٢٨). فهذا رأي علمي لا هو ضد العرب، ولا هو مع العرب. ولاحاجة لأن نبرر لابن خلدون قوله. فنأوّله بأنه يقصد «البدو الرحل من العرب» (كما يفعل تيزيني ص ٦٥)، ولو لم يكن ابن خلدون عربياً، أباً عن جد، لنعته مثقفونا القوميون بأنه «شعوبي».

يفرق ابن خلدون بين البدو والحضر، أما الريف فيدرجه خطأ ضمن البدو: «وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو، لأنه متسع لما لايتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغيرذلك» (٢٩). ثم يميز بين ثلاث فئات من البدو، بحسب حياتهم الاقتصادية: ١ـ فئة تعيش من الزراعة، متوطنة في القرى والجبال، وتضم عامة البربر والأعاجم. ٢ـ فئة تعيش من تربية الغنم والبقر، ظعن (رحالة) على الأغلب بحثاً عن المراعي والمياه لحيواناتهم، لكنهم لا يبعدون في القفر لفقدان المراعي الطيبة. وهؤلاء مثل البربر والترك واخوانهم من التركمان والصقالبة. ٣ـ فئة ثالثة تعيش من تربية الابل، أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً، حيث مراعي الابل والدفء اللازم له. «فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً وينزلون من

(ص٧٨، انظر أيضاً ص ٧٤)، فثمة مرحلتان تاريخيتان مختلفتان وكذلك قوتان سياسيتان متعاديتان دمجهما الكاتب في واحدة. إن الحركة الطورانية مثل العربية قومية. ولذلك من الخطأ أن نقول: «الاقطاع العثماني الطوراني»(ص٩٢). «مفكري المجتمع الاقطاعي الطورانيين»(ص٩١).

(٢٨) ص ١٤٥ـ ١٥٢ من مقدمة ابن خلدون.

(٢٩) نفس المصدر، ص ١٢٠.

أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم. وهؤلاء هم العرب وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق. إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الابل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها»(٣٠). ويرى ابن خلدون، ان البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها. فمن البدو ينشأ ويتطور الحضر. وأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، أقرب إلى الشجاعة، بسبب الفطرة وحياة الضرورة لدى البدو. أمّا أهل الحضر فهم في حياة ترف واستكانة، خاضعون للحكام، ونفوسهم ذليلة.(٣١)

يرى ابن خلدون أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية، الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك. والعصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو مافي معناه، وهذا يتهيأ للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم، وبالتالي فإن الأمم الوحشية أقرب على التغلب من سواها. وإذا كانت الأمم وحشية كان ملكها أوسع. غير أن العرب لايتغلبون إلا على البسائط، وإذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، فهم أبعد الأمم عن سياسة الملك. ولايحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. لكن، من ناحية أخرى لاتتم الدعوة الدينية من غير عصبية، إنما الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوتها العصبية. والآن، إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية. ذلك أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد، والترف، والدعة، والسكون. وعندئذ تقبل الدولة على الهرم.

---

(٣٠) نفس المصدر، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٣١) نفس المصدر، ص ١٢٠ ـ ١٢٧.

ويتم هذا خـلال خـمـسـة أطوار(٣٢): ١ـ الطور الأول: وهو طور الظفر بالبغية وهي الملك. وفيه يكون صاحب الدولة أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة، ولاينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع فيها الغلب، وهي لم تزل بعد بحالها ٢ـ الطور الثاني : وهو طور استبداد صاحب الدولة على قومه وانفراده دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، فيستظهر على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين. ٣ـ الطور الثالث: وهو طور الفراغ والدعة، لتحصيل ثمرات الملك، مع التوسعة على صنائعه وحاشيته، والاهتمام بجنوده. وهذا الطور هو آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم، بانون لعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم. ٤ـ الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة. وفيه يكون صاحب الدولة قانعاً بما بنى سابقوه، مقلداً لهم. ٥ـ الطور الخامس: طور الاسراف والتبذير. وفيه يكون صاحب الدولة متلفاً لما جمع سابقوه، في سبيل الشهوات، والكرم على بطانته، واصطناع اخوان السوء وفقراء الزمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لايستقلون بحملها ولايعرفون مايأتون وما يذرون، مضيعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون.

إن فهم ابن خلدون للتاريخ العربي خاصة والتاريخ الآسيوي عامة، ربما كان أقرب إلى الحقيقة من فهم أكثر المؤرخين والمفكرين المعاصرين، بل وأكثر مادية وجدلية. فلم تكن الفتوحات العربية الاسلامية، وقبلها جميع الهجرات السامية، وبعدها الغزو البويهي والسلجوقي والمغولي والعثماني... سوى موجات عنيفة متلاحقة من

---

(٣٢) نفس المصدر، ص ١٧٤ ـ ١٧٦.

حركة تاريخ المنطقة القائم وقتذاك على الصراع (الطبقي) بين البدو والحضر، أو بين البربرية (المشاعية البدائية) والحضارة (المجتمع الطبقي). وباستثناء الصليبيين لم يأت بلادنا غزاة اقطاعيون. وإنه لمن الغريب حقاً، أن يعتبر المؤلف الرعاة التتر، هؤلاء البدائيين الشجعان، اقطاعيين! (انظر ص ٣٣١).

كانت خلافة الامويين محصورة، كما يدل على ذلك الاسم، بالعائلة الاموية. هذه هي الحلقة الأولى. وتستند سلطة الامويين على قبيلتهم «قريش» وقد كانوا قبل الاسلام سادتها. هذه هي الحلقة الثانية. وقريش هي إحدى القبائل العربية القوية والمحترمة، وقد أصبحت بحكم انتماء النبي محمد إليها، سيدة العرب. هذه هي الحلقة الثالثة. وبهذا المنطق نفسه نصل إلى أن العرب هم أسياد الأقوام الاسلاميةالأخرى. وهذه هي الحلقة الرابعة، وهي تختلف نوعياً عن الرابطة القومية. وثمة حلقة خامسة تضم غير المسلمين، لكنها تعبر عن رابطة قسرية، بينما كانت الروابط السابقة طوعية إلى هذا الحد أو ذاك.

في الجاهلية كان الخروج عن التنظيم القبلي العشائري للمجتمع يعني الدخول في فئة الصعاليك. وهذا يعني فقدان الحماية القبلية، وما من حماية فعالة غيرها في ذلك المجتمع. وعندما تكونت دولة الاسلام، كان لابد لكل مسلم أن يجد له موقعاً ضمن التنظيم القبلي الاسلامي، وإلا دخل في فئة «أهل الذمة» الذين يدفعون الجزية عن رؤوسهم والخراج عن حيازاتهم (الأرض التي يفلحون). وقد اختارت جماعات من الأقوام الأخرى المتحضرة الاسلام، وأصبحت تشكل فئة «الموالي»، وهم مواطنون مسلمون من الدرجة الثانية ضمن التنظيم القبلي الاسلامي. هكذا كانت الدولة الأموية، مرحلة انتقالية من المجتمع العشائري المشاعي إلى المجتمع الطبقي المتحضر. الاسلام

لايفرق بين عربي وأعجمي، والمجتمع لايجد للأعاجم المسلمين سوى مواقع «الموالي». كان يتنازع الدولة الأموية نقيضان: من جهة الاستبداد، ومن الجهة المقابلة الأصل القبلي حيث الملكية الجماعية والمساواة بين أفراد القبيلة. فإذا كان عمر بن الخطاب والخلفاء الراشدون مثل أي شيخ عشيرة (الاول بين المتساوين)، فإن معاوية بن أبي سفيان ومن خلفه مثل كسرى أو قيصر. غير أن عمر بن الخطاب وحكمه كان مايزال مستجيباً للمتطلبات الاجتماعية القبلية والاديولوجية الاسلامية، فلم تكن متطلبات الحضارة قد فرضت نفسها بعد.

لقد أعطت الحضارة المسلمين خيارين: الأسهل والعفوي، وهو التفاوت الطبقي والاستبداد. ثم الأصعب والارادي: وهو المساواة رغم الوفرة والشورى (الديمقراطية) ولم يختر علي، بل أراد تثبيت المرحلة الأولى من الاسلام، التي هي أقرب إلى الطريق الثانية، بينما اختار الخوارج الطريق الثانية، ولكن بشكلها البدوي. أما معاوية فاختار الطريق الأولى. ونحن نعارض بشدة الذين يعتبرون التقدم التاريخي إلى جانب معاوية، إذ أن الأحزاب المتصارعة خضعت لنفس المعطيات الاقتصادية التقنية التي أرساها بالأصل عمر بن الخطاب، وبالتالي لم يكن اختيار العدالة أو المساواة أو البساطة في الحكم ليتم على حساب التقدم الاقتصادي التقني، ولم يكن بالتالي ليعيق تطور إنتاجية العمل.

اختار الأمويون الطريق الأولى، كما قلنا، لكنهم حافظوا على القبلية، دون أن تكون هناك ديمقراطية ارستقراطية (فيما بين القرشيين مثلاً). أن ديمقراطية كهذه تناقض بالطبع الاستبداد الشرقي المرتبط بملكية الخليفة لوسائل الانتاج. كانت الضرورة التاريخية تستدعي القضاء على الرابطة القبلية، بينما كانت الدولة الأموية تحفظها وتغذيها. والرابطة القبلية أضحت تتناقض مع الرابطة

الاسلامية، بحكم أن أكثرية المسلمين أصبحوا بعد الفتوحات من غير العرب، وبحكم أن الدولة تأخذ شرعيتها وشرعها من الاسلام بالذات. ولم يستطع الأمويون حل هذا الاشكال عن طريق منع الدخول في الاسلام(٣٣). أما الدولة العباسية فقد تخلصت من هذا التناقض وأصبحت الرابطة الاسلامية هي الرابطة المجتمعية الأولى والرئيسية، تخصلت منه عبر ثورة طبقية عارمة...

بعد هذا سوف يتراجع بالتأكيد دور الأفراد العرب، أو لنقل الارستقراطية العربية، بحكم تراجع أهمية الرابطة القبلية ضمن الدولة العباسية. ولم يتعاظم دور الارستقراطية الفارسية لأنها فارسية، بل لأنها اسلامية وحضارية. في العصر العباسي الأول (٧٥٠ - ٨٤٧م) كبرت القاعدة الاجتماعية للدولة عما كانت عليه في العهد الأموي، لأنها توسعت لتشمل المسلمين. في الوقت ذاته اندفع غير المسلمين للدخول في الاسلام ، وتحولوا عن لغاتهم الأصلية إلى العربية. حينذاك اندمجت أقوام كثيرة في المجتمع الاسلامي العربي، ومنهم أقوام لاتعرف نفسها الآن إلا عربية. وبينما كان الأمويون يمنعون الفلاحين من الدخول في الاسلام خوفاً على «بيت المال» ويتسامحون مع الأديان الأخرى، أصبح العباسيون يرغمون الناس على دخول الاسلام، بل والأخذ بمذهب اسلامي معين (على التوالي: ابن حنيفة، المعتزلة، الاشاعرة). هنا بدأ الصراع الطبقي يأخذ شكل صراعات دينية بدرجة متزايدة، وأصبحت «الزندقة» تهمة تلصق بالأعداء الطبقيين وتستوجب القتل. ونذكر من الضحايا أديبين تقدميين من أصل فارسي خدما الثقافة العربية خدمة عظيمة، وهما عبد الله بن المقفع وبشار بن برد، فقد اتهما بالزندقة وبالمانوية.

---

(٣٣) أبناء اسماعيل، ص ٩٥.

على النقيض مما رآه طيب تيزيني، بدأ التعريب في العصر العباسي بالذات، ففيه بدأ الاندماج الاجتماعي للاقوام الاسلامية... ولا اندماج دون احتكاكات، ولا اندماج في مجتمع طبقي دون مشاعر الغربة والضياع لفئات اجتماعية عريضة تؤلف الطبقة الدنيا من المجتمع وتضم الفرس والعرب وغيرهم. فكما أن الفرس انسلخوا عن تنظيماتهم وعلاقاتهم الاجتماعية السابقة، كذلك فقد العرب إلى حد بعيد كيانهم القبلي والعشائري السابق. لقد حدثت إعادة تكوين وتنظيم للمجتمع، والطبقات المتصارعة تأخذ بأقرب فكر يدعمها ويميزها عن أعدائها: اسلام، مانوية، مزدكية، فلسفة يونانية.... وتولد على هذه الأسس ومن قلب الواقع أفكار جديدة: الخوارج، الشيعة السياسية، الاسماعيلية، القرامطة... وغيرها.

من حيث الاحتمال التاريخي، كان يمكن لأفكار الخوارج مثلاً أن تصبح عقيدة فقراء المسلمين، لولا طابعها البدوي الصارم. ومع ذلك لنلق نظرة سريعة على جزء من تحركاتهم، فنلقاهم ثائرين «في العراق وفي عمان منذ ٧٥١ وكذلك في أعالي بلاد مابين النهرين. وهي من أقطارهم المفضلة. بين عامي ٧٥٥ ـ ٧٥٦. ثم في أعوام ٧٧٩، ٧٨٧و ٧٩٤ ـ٧٩٦. وكذلك في العراق أيضاً عام ٨٠٧، وفي سوريا عام ٧٧٩ و٨٠٧، وفي الجزيرة العربية عام ٨٠٦، وفي كردستان عام ٨٠١ الخ... ولابد أن يكون لهم نصيب في فتنة يوسف البرم في خراسان عام ٧٧٧. ولقد أحدثوا في هذا القطر بعض القلاقل عام ٧٩١ ـ ٧٩٢ وربما تحلق حولهم لفيف ممن ناصروا حركات دينية منشقة كانت قد قمعت منذ عهد قريب. وفي عام ١٧٩ (٧٩٥م) تقريباً نودي بالمدعو حمزة الأزرق أميراً للمؤمنين وبسط سلطانه حتى مدينة حرات...»[٣٤]. اذن، فقد

---

(٣٤) كلود كاهن، ص ٨٤

نشط الخوارج في مناطق فارسية مثلما نشطوا في مناطق عربية. وكانت نجاحاتهم في المغرب ولدى البربر أكبر منها في المشرق، ويرجح أن ذلك يعود إلى الطبيعة العشائرية لجماعات البربر. ففي السبعينات من القرن الثامن اقتحم الخوارج البربر القيروان وسيطروا حتى طرابلس الغرب، ثم اضطروا تحت زعامة ابن رستم للانسحاب إلى الجبال وإقامة إمارة عاصمتها «طاهرت». كان زعيمهم فارسياً يلقب بـ «الامام» (منذ عام ٧٧٧م)، وانضم إليهم عرب من خصوم «الاغالبة»(٣٥).

في معسكر السلطة نجد أن الارستقراطية الفارسية قد تركت مكانها، وبالتحديد منذ المعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢م)، لا لارستقراطية أخرى، بل لمماليك (أي عبيد بيض) من العنصر التركي أو عنصريات أخرى. وماذلك إلا استجابة لمتطلبات الدولة الاستبدادية، بغية التحرر من قيود أو مخاطر أية قبيلة وأية ارستقراطية. فالعبيد مقطوعو الجذور الاجتماعية، مقاتلون محترفون، وينحصر ولاؤهم في السلطان. وبالطبع لم يع الخلفاء والأمراء المعنيون تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد، التي تتضمن أيضاً كون السيد مرتبطاً بالعبد. وفي وقت يفقد فيه الخليفة أيضاً القاعدة الاجتماعية، فإن السيد والعبد يمكن أن يتبادلا الأدوار بكل بساطة. وهذا ماحدث في الخلافة العباسية منذ المتوكل (٨٤٧ ـ ٩٤٦م).

ولم تكن هذه أزمة الخلافة العباسية فحسب، بل اشتركت معها في النزعة نحو استخدام المماليك الخلافة الفاطمية والدولة الأموية في الاندلس. كذلك لم تكن هذه أزمة الخلافات أو الدول العربية في ذلك العصر، بل هذا ماكانت ستؤول إليه ـ ربما ـ جميع دول ذلك العصر بعد فترة من نشوئها، لوقيض لها أن تعيش فترة مديدة. مثال ذلك

---

(٣٥) نفس المصدر، ص ٨٤-٨٥، ٢٧١-٢٧٢. أبناء اسماعيل، ص ٩٦و ٩٨.

الدولة السامانية، وهي فارسية، وقد انتهت «إلى ما انتهى إليه العباسيون من الاعتماد على الأتراك، كمصدر لايزال بعيداً عن النضوب، في امداد جيوشهم بالعناصر الجديدة...»(٣٦). وقامت محل الدولة السامانية الدولة الغزنوية التركية. حتى الدولة المملوكية نفسها كانت بعد فترة من قيامها تبعد أبناء جلدتها وتعتمد هي الأخرى على مماليك آخرين يهيمنون بعدئذ على مقدرات الدولة. فالدولة الأيوبية الكردية، التي أنهت الخلافة الفاطمية العربية، آلت فيما بعد إلى مماليك أتراك وشراكسة، والسبب في كل ذلك، ليس الصراع الطبقي، بمعناه الدقيق، بل دواعي السلطة الاستبدادية التي تبتعد عن أبناء قبيلتها أو عنصرها، تبتعد عن علاقات المساواة، وتتحول إلى الاعتماد على عبيد لاينافسون على الملك، ولا عمل لهم سوى الطاعة والقتل بشجاعة وإخلاص في سبيل سيدهم... طبعاً إلى حين تصبح سلطة السيد مستمدة حصراً من هؤلاء العبيد أو المماليك وحدهم. فيقضون عليه ويحلون محله.

جـ. الدين والسياسة والفكر

١. النزعة السلفية:

قبل أن يضع طيب تيزيني نظريته في التاريخ والتراث العربي، يعرج على النظريات أو النظرات الأخرى وينقدها. يبدأ بالنزعة السلفية، فيرى أنها «لم تنشأ وتتبلور في إطار الفكر الرجعي

---

(٣٦) بروكلمان، ص ٢٦٦.

فحسب، بل وجدت لنفسها أرضاً خصيبة وعميقة الجذور كذلك على صعيد الفكر التقدمي تاريخياً، هذا الفكر الذي عبر على نحو متميز وخاص عن مطامح التقدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي في العصور الوسيطة، إلى حد ما، وبدءاً من القرن التاسع عشر بحدود أوسع» (ص٢٦). فهي - كما رأينا سابقاً. «ظهرت أولاً كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة (الشعوبية) في صيغتها الرجعية المناوئة بشكل عام، وبالتالي كواحد من أشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي - الاسلامي» (ص ٢٦ ثم ص ٣٠). ولم يكن بد من هذه السلفية في تلك الظروف، فكانت «مشروعة تاريخياً، كما أنها حملت عنصراً معرفياً تقدمياً» (ص٦٣). وظهرت السلفية، ثانياً، كدعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء إلى الأصول الدينية الأولى في صيغتها النصية المعتقدية» (ص ٢٦ ثم ص٦٧). وقد مثل هذه الدعوة «الجبريون» و «أهل السنة والحديث». على النقيض من هؤلاء ظهر «القدريون» و «أهل الرأي». ثالثاً، ظهرت السلفية كأحد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الأجنبي الاقطاعي، الرأسمالي الامبريالي، بشكليه القديم والحديث (ص ٢٧ ثم ص ٧٤).

بذلك نستطيع القول استناداً إلى طيب تيزيني، إن النزعة السلفية ضمت اتجاهين متداخلين: سلفي ديني، وسلفي قومي. الأول رجعي، والثاني تقدمي. فالسلفية القومية نشأت وتبلورت في مرحلة النهوض الحضاري العربي الوسيط، وكانت تجسيداً للصراع الاجتماعي والقومي الذي دارت رحاه بين اقطاعيي ذلك المجتمع الذي كان فيه العرب في موقع القوة». أما السلفية الدينية «فقد جسدت مرحلة العقم الحضاري والتحول إلى علاقات اقطاعية منزلية بدائية مهيمنة...» (ص٧٨ - ٧٩). والمهمات التي حملتها هذه السلفية الدينية «كانت ومازال تنبع، على نحو غير مباشر ومتوسط، من متطلبات واحتياجات

وآفاق العلاقات الاجتماعية الاقطاعية المتخلفة والمناهضة للتقدم الاجتماعي والفكري عموماً» (ص٦٨).

إن نظرة طيب تيزيني للسلفية لاتبدو لنا متماسكة. فهو لايرى اختلافاً جوهرياً بين سلفية في العصر الأموي أوالعباسي وبين سلفية معاصرة. إنه من الغريب أن نتحدث عن سلفية في ذلك العصر، والاسلام مازال حديثاً، ومازال حياً في النفوس. في هذه الحالة يمكن أن نجد أنفسنا أمام «ارثوذوكسية»، وهي الاتجاه المتمسك بإخلاص بالأصول الدينية. في ذلك الوقت يمكن أن نصادف اتجاهين متعارضين في موقفهما من الأصول الدينية، اتجاه «ارثوذكسي» واتجاه «كاثوليكي»... وثمة تسميات أخرى كثيرة، غالباً ما تتضمن تقييمات لهذين الاتجاهين. فيمكن أن نسمي الاتجاه الأول «دوغمائياً» (نصوصياً)، كما يمكن أن نسمي الاتجاه الثاني «تحريفياً»، والتقييم في كلا الحالتين سلبي. بالمقابل يمكن أن نطلق على الاتجاه الأول أيضاً اسم «اصولي» وعلى الثاني «تطويري»، والتقييم هنا ايجابي لكلا الاتجاهين.

نريد أن نصل من ذلك إلى أن التمسك بالأصول والاخلاص لها قد يكون رجعياً. أما السلفية فهي دائماً رجعية، إلا في حالة واحدة، وعندئذ لانتحدث عن «السلفية» بل عن «البعث» (أو «الرونيسانس»)، الذي تبدأ به عصور النهضة. فالسلفية موقف يأخذ بالماضي كما هو رغم اختلاف الظروف،وبالتالي، مهما كان «السلف» تقدمياً عظيماً، فهو في الظروف الجديدة معاكس للزمان (اناكرونيتسيك)، أي رجعي. لايجوز أن نعامل «الأصوليين» القدماء معاملة « السلفيين» الحاليين، فما يبدو الآن مغرقاً في الرجعية، قد يكون في زمانه قائداً للتقدم، ومايبدو الآن تقدمياً، قد يكون رجعياً في زمانه. وقد وقع طيب تيزيني في هذا المطب.

كان أبو ذر الغفاري وعلي بن أبي طالب والخوارج «أصوليين»، أي «سلفيين» بتعبير طيب تيزيني، بينما ابتعد الخلفاء الأمويون عن الأصول. فأي الفريقين هو التقدمي؟ وكان مالك بن أنس من «أهل الحديث»، في حين كان أبو حنيفة من «أهل الرأي». هل يعني ذلك أن أبا حنفية لم يكن «سلفياً»، في مفهوم المؤلف؟ يقول جرجي زيدان عن أبي حنيفة، انه كان «لايحب العرب ولا العربية، حتى انه لم يكن يحسن الاعراب ولايبالي به»[٣٧]. فكيف يوفق المؤلف بين «رجعية الشعوبية» و«تقدمية» أهل الرأي، متجسدتين في شخص أبي حنيفة؟ ويتحدث جرجي زيدان عن مالك بن أنس، فيروي أنه أنكر البيعة لبني العباس، وأفتى لأهل المدينة بخلع بيعتهم للمنصور ومبايعة محمد ذي النفس الذكية. وقد غضب أبو جعفر المنصور، ودعا بمالك وجرده من ثيابه وضربه بالسياط وخلع كتفه. أما أبو حنيفة فقد استقدمه المنصور إلى بغداد وأكرمه وعزز مذهبه [٣٨]. وهنا أيضاً، كيف يمكن التوفيق بين رجعية السلفية وتقدمية مناهضة الاستبداد العباسي، متجسدتين في شخص مالك بن أنس؟

هذا بالنسبة للسلفية الدينية. وبخصوص السلفية القومية نقرأ لدى الكاتب (ص٦٤)، ان السلفية «ظهرت، كشكل من أشكال التصدي للشعوبية، كذلك على صعيد الفكر النظري والديني. إذ برزت «الزندقة» في أذهان مجموعة كبيرة من المؤرخين والمثقفين العرب مرادفة للشعوبية. والحقيقة ان هذا كان وارداً إلى حد ما». واضح ان الكاتب عاد وخلط بين السلفية الدينية والسلفية القومية. لكن هذا يبقى أمراً ثانوياً . الأهم منه ان الكاتب كان قد كتب، ان الأفكار العلمية

---

(٣٧) جرجي زيدان، ص٧٩.

(٣٨) نفس المصدر

العقلانية والمادية «زندقت» تحت راية الغزالي المعادية للتقدم الفكري والاجتماعي في الشرق العربي[٣٩]. والمعروف تاريخياً، ان العديد من المثقفين التقدميين قد قتلوا في الخلافة العباسية بتهمة الزندقة. فكيف نوفق بين تقدمية النقيضين: السلفية القومية والزندقة؟

إن توماس مونتسر الذي قاد الثورة الفلاحية العظمى في ألمانيا (١٥٢٥) كان يدعو إلى العودة للأصول المسيحية الأولى. وقد عاصر مونتسر مارتين لوثر واتصل به. وقد عبر لوثر عن مصالح البورجوازية الناشئة، بينما عبر مونتسر عن مصالح الفلاحين والحرفيين، مع أن مونتسر كان أكثر تزمتاً وأكثر راديكالية من لوثر. يقول كلود كاهن: «ان القلاقل الاجتماعية ضمن الشعب والعودة إلى الأصول الدينية الأولى مرتبطان، كما هو الغالب في العصور الوسطى، ارتباطاً وثيقاً. فباسم الحنبلية ثار شعب بغداد في بداية القرن العاشر، عندما انضم إلى الحركة الانقلابية للجيش وفئات أخرى» [٤٠]. وهذا يصح أيضاً على من سموا «شعوبيين»، إذ عاد هؤلاء إلى الأصول الاسلامية وطالبوا بتطبيق المثل العليا التي حملتها تلك الأصول، وطيب تيزيني يعترف بذلك (ص٦٠). بهذا الخصوص يتساوون مع أبي ذر وعلي والخوارج وغيرهم. جميع هؤلاء كانوا بالمفهوم الذي يستعمله المؤلف «سلفيين اسلاميين». ومع ذلك فمنهم الوجوه التقدمية في الاسلام، بل لهذا السبب هم التقدميون الاسلاميون من العرب وغير العرب. «السلفية»، إذن، لم تكن «أولاً» رداً فكرياً على «الشعوبية»، بل هي أولاً ذلك الاتجاه السياسي والفكري نحو المساواة والعدالة والبساطة في الحكم الذي دعا اليه منذ أيام عثمان بن عفان أبوذر، ثم ثار من أجله منذ بدء

---

(٣٩) تيزيني: مشروع رؤية...، ص ٣٥٨.

(٤٠) كلود كاهن، ص٢٦٥. وقد أعدنا ترجمة هذا الشاهد.

الحكم الأموي مرات ومرات البدو والموالي والعبيد، وتابعت الثورة من أجله في العصر العباسي الطبقات الدنيا من المجتمع الاسلامي.

على أننا يجب أن نلاحظ، أن التمسك بالأصول لايعني مطلقاً عدم الاجتهاد. فتمسك أبي ذر بالآية القرآنية «والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم...»[٤١]، ورفعها شعاراً له، هو اجتهاد وتمسك بالأصول في الوقت نفسه. في الجهة المقابلة يحاول أيضاً رجال التسلط دعم سلطتهم عن طريق النصوص الدينية أو أية نصوص أخرى تقوم على أساسها الدولة، مثلاً: والله يؤتي ملكه من يشاء [٤٢]. وبصورة عامة، حيثما يكون للدولة (الطبقية) دين، تنقسم النصوص الدينية إلى مجموعتين: مجموعة يأخذ بها الظالم، ومجموعة أخرى يأخذ بها المظلوم. فليس من العبث، أن تكون جميع الحركات الاجتماعية الثورية في القرون الوسطى، وحتى الثورات البورجوازية الأولى، دينية واجتماعية. ذلك أن ايديولوجيا المجتمعات كانت وقتذاك دينية، دينية «يسارية» أو دينية «يمينية»، دين الفقراء أو دين الأغنياء، مذهب الفقراء أو مذهب الأغنياء ضمن الدين الواحد.

من الضروري جداً أخذ هذه الناحية بعين الاعتبار عند تقييم فكر أو عقيدة أي حركة سياسية أو شعبية.فالتعاليم الدينية، كما أشرنا، تحتمل الاتجاهين السياسيين: الاتجاه المتمثل بالمساواة والعدالة والشورى، والاتجاه المستند إلى الطاعة والتوكل والصبر... وعلى النقيض من طيب تيزيني، لانرى تقدمية في «سلفية قومية»، إنما في «سلفية» إنسانية تساوي بين الناس والأقوام والأمم. إن من أكبر التحريفات للدين الاسلامي هو أن يصبح «قومياً»!.

---

(٤١) سورة التوبة ٣٤.

(٤٢) سورة البقرة ٢٤٧.

٢. تصنيف التراث الفكري:

هناك أكثر من سبب لوقوع الباحث في مزالق عند تقييمه أو تصنيفه للتراث الفكري. أولها الفهم المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية الذي يؤدي إلى فهم مغلوط أيضاً للفكر الذي نشأ عليها. وهذا الفهم المغلوط قد يعود إلى التحديد المسبق لمجرى التاريخ تحشر فيه جميع الاتجاهات الفكرية والحركات الشعبية، فتصبح النظرية مكونة للتاريخ، لا التاريخ مكوناً للنظرية. إنه النهج العقلي الذي لايرى اشتراكية، فكراً أو ممارسة، إلا على أنقاض الرأسمالية، ولا يرى عداء للاقطاع إلا من قبل البورجوازية.

لقد ذكرنا آنفاً توماس مونتسر، وأشرنا إلى أنه مثل بدعوته الدينية الطبقات الدنيا من مجتمعه، الفلاحين والحرفيين، بينما مثل لوثر مطامح البورجوازية الصاعدة. أما رأي طيب تيزيني بهذا الصدد فيمكن أن نستخلصه من قوله: إن الاصلاح الديني الليبرالي«لم يشكل في بدايات الثورة البورجوازية في القرن السادس عشر (خصوصاً على يد لوثر، في المرحلة الأولى من حياته، وكالفن، ولكن بشكل أخص على يد توماس مونتسر...) سوى الحد الأدنى من طموح هذه الثورات»(ص١٣٠). هنا يبدو مونتسر ممثلاً بارزاً من ممثلي الحد الأدنى للبورجوازية في عصر الاصلاح الديني. ومرد هذه المغالطة، أن المؤلف لايرى بديلاً - فكرياً على الأقل - لنظام الاقطاع المستند إلى الكنيسة الكاثوليكية إلا البورجوازية. فلماذا لايكون مونتسر اشتراكياً («طوباوياً» مثلاً) وحتى شيوعياً دينياً؟!.

وقد يعود الفهم المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية وبالتالي للاتجاهات الفكرية إلى تصور نظام اجتماعي معين من خلال نظام اجتماعي آخر، مثلاً فهم التاريخ العربي من خلال التاريخ الاوروبي،

وبالتالي الوقوع في المطبات كالتي ذكرنا أعلاه.(٤٣) إن المؤلف لم يجد في تاريخنا الاجتماعي الاقتصادي سوى إقطاع وإرهاصات رأسمالية تجارية مبكرة وسلطة مركزية جامعة لهذين النقيضين وممثلة للارهاصات الرأسمالية المذكورة، إلى جانب علاقات رقية ثانوية. بناء على هذا الفهم وجد المؤلف، أن ابن خلدون والمقريزي والبلاذري والفارابي وابن رشد وابن طفيل وأبا بكر الرازي... ممثلون فكرياً للارهاصات الرأسمالية المبكرة وأن الطبري والمسعودي وابن مسكويه ومالك بن أنس وابن حنبل وابن تيمية... مثلوا أو خدموا العلاقات الاقطاعية. ثم وجد المؤلف ثورات القرامطة والزنج أمامه، فلم يستطع أن يضمها إلى أي من الفريقين، ولم يدر ماذا يصنع بها، فكان المخرج: «لم تعبّر عن سياق العصر التاريخي الرئيسي، وإنما كانت سابقة لأوانها. إذ أنها سارت حتى أمام الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر»(ص٦٠).

فهو يرفض تسمية هذه الثورات «اشتراكية طوباوية». يقول: «روجيه غارودي يغالي في اتجاهه القائم على ممالأة العرب المسلمين ودغدغة عواطفهم، حين يصف حركة القرامطة بالاشتراكية الطوباوية، غير مدرك أن هذه الاشتراكية نشأت بصيغتها الدقيقة في إطار عملية الانتقال من المجتمع الاقطاعي إلى الرأسمالي، وأن المجتمع العربي الوسيط، وإن احتوى إرهاصات تجارية رأسمالية مبكرة، فإنه لم يتح لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية أن تنشأ» (ص٣٥٥).

هل ينتظر منا طيب تيزيني أن نقتنع بذاك المخرج وبهذا التعليل؟ أليست الأحداث هي التي تحدد في النهاية سياق العصر التاريخي؟

---

(٤٣) وكان الكاتب، كما عرضنا في البداية، قد وقع في ورطة مشابهة في محاولته لفهم الاسلام ودور العوام والعبيد المكيين فيه، من زاوية اجتماعية اقتصادية.

أليس وقوع الشيء في زمن معين برهاناً كافياً على أنه قد وقع في أوانه؟ أم أننا نريد أن نرغم الأحداث على أن تتبع الخط الذي كوناه في ذهننا، ونرفض كل مايعارضه على أنه خارج التاريخ أو سابق له؟ وإذا نحن فعلنا ذلك بالقرامطة والزنج، فكيف نعامل الثورة البابكية وثورة الزط وثورات وانتفاضات الشيعة والخوارج المستمرة؟ وماتصنيفنا لأفكار مزدك وأبي ذر والخرمية وابن الراوندي، هل هي اقطاعية أم بورجوازية، أم أنها سابقة لأوانها؟ إن التاريخ معطيات نستطيع أن نشرحها أو نفسرها ونربطها ببعضها، لكننا لايمكن أن نهملها لأنها ظهرت بالاتجاه المناقض لخط تفكيرنا. إن العلة في الناظر، لا في المنظور(١).

في التاريخ العربي الاسلامي كان هناك دائماً اتجاهان رئيسيان: اتجاه استبدادي يعبّر عن السلطة المستبدة، واتجاه شعبي يعبّر عن مصالح ومطامح الشعب من بدو وموالي وعبيد وفلاحين وحرفيين. ولهذا الاتجاه الشعبي أشكال عديدة، منها المثالي والمادي، المتدين والملحد، منها المساواتي أو الشيوعي ومنها الاستبدادي العادل... إن هذه الاتجاهات الشعبية تحمل أفكاراً كثيرة ومتنوعة، كانت تقدمية في زمانها، وقسم منها مازال تقدمياً في عصرنا. هذه الاتجاهات بما فيها من غيبيات وخزعبلات وأوهام كانت تقدمية في عصرها، لأنها بالتحديد عبرت عن مصالح ومطامح الطبقات الدنيا وقتذاك،بينما لم يبق في الوقت الحاضر من تقدمية تلك الاتجاهات إلا القليل.

لنترك الآن «الاديولوجيا » ونتوجه قليلاً إلى الفلسفة والعلم، كي نناقش تصنيفات طيب تيزيني في كتابه «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، الذي يقول عنه الكاتب: «وقد هدفت من كتابي هذا أن أحلل تطور قضية العالم المادي - الوجود المادي بأشكاله الأساسية لدى الفلاسفة العرب الاسلاميين آنذاك، وذلك بالعلاقة مع

طرح المؤثرات اليونانية الفلسفية التي انعكست كثيراً أو قليلاً وبهذا الشكل أو ذاك في فكر أولئك الفلاسفة (ص٤٠٨). في هذا الكتاب يعتبر المعتزلة هراطقة ماديين وعقلانيين (انظر ص ١٢٩). غير أن المساهمات الفكرية للمعتزلة تدخل ضمن نطاق «علم الكلام» الذي عرّفه ابن خلدون: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[٤٤]. وإذا علمنا أن «المادية» تقول - استناداً إلى أنغلز - بأولوية المادة على الروح، نستنتج عندئذ أن المعتزلة ليسوا ماديين، إنما «عقلانيون» فحسب. وهناك بين المعتزلة مَنْ قادته العقلانية إلى «الزندقة» أو الالحاد، فسرعان ماتبرأ منه جماعة المعتزلة ونبذوه.[٤٥]

ويقول تيزيني عن الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، انهم فلاسفة ماديون هرطقيون وعقلانيون، ويضيف عن ابن رشد أنه جدلي (ص٢٨٣، ٣١٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٤٩، ٣٥٥، ٣٦١، ٣٧٢، ٣٨٨). أما الكندي فقد «أخذ أرسطو وعرفه ممزوجاً بملامح أفلاطونية حديثة ومن خلال مواقع اسلامية لاهوتية»(ص٢٦٤). وبالتالي، إذا كان أرسطو وأفلوطين ماديين، فيكون عندئذ الكندي أيضاً مادياً. وأما الفارابي فقد تجاوز الثنائية بين الاله والعالم، وتجاوز مصادرة الخلق من عدم، عن طريقة مقولة «الفيض» الالهي لافلوطين. كذلك ساهم ابن سينا في عملية تجاوز الثنائية «مادة - صورة» الأفلاطونية و «إله - عالم» (ص٣٠٢)، وكان ابن طفيل امتداداً طبيعياً

---

(٤٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٨.

(٤٥) انظر زاهية قدوره: الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الاسلامية في العصر العباسي الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢.

لفكر ابن سينا المادي الهرطقي (ص٣٣٠). أخيراً كان ابن رشد قمة الفكر المادي العقلاني الوسيط حيث تلاشت الثنائية بين العالم والاله (ص٣٥٥).

ومن أسباب وقوع الباحث في تقييمات خاطئة للتراث الفكري هو الانطلاق، لا من الظروف التي ظهر فيها التراث، بل من الحاضر الذي يعيشه الباحث، وبالتالي تطبيق معايير حديثة على هذا التراث. يقول تيزيني: «وفي رأينا أن حركة القرامطة (في أواخر القرن التاسع) التي مثلت رد فعل عميق وعنيف على الاضطهاد الطبقي الاقطاعي، حملت بذوراً لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية، ممتزجة بأشكال متعددة من التطورات الغيبية المتعددة. وهذه البذور ظلت كذلك، دون أن تتحول إلى ثمار، كما حدث في أوروبا القرن السادس عشر» (ص٣٥٥ حاشية). يفهم من هذا القول أن التطورات الغيبية الدينية هي التي دفعت الكاتب لأن يبعد عن حركة القرامطة الصفة «الاشتراكية الطوباوية»، مع أن تعبير «الطوباوية» ماكان ليلصق بالحركة لولا الصفة غير العلمية الناجمة عن التصورات المذكورة، وإلا لقلنا «اشتراكية علمية». ولا حاجة لأن نكرر أن دينية الايديولوجية ليست كافية للحكم عليها أو لها، وخاصة في ذلك العصر. أما معيارا المادية والجدلية، فهما معياران ماركسيان، حديثان نسبياً. وكما أن المسلمين لايستطيعون لعن طرفة بن العبد، لأنه لم يكن مسلماً، كذلك لايجوز للماركسي أن يناقش الفارابي بالمادية الجدلية، فكيف يناقش بها القرامطة أو الخوارج أو الزنج. وهناك معيار القومية، لكنه حديث أيضاً ولايصح استعماله في القرون الوسطى.

على أننا نلاحظ أن الكاتب يغفل عن أن القرامطة قد أقاموا مجتمعهم لزمن يزيد على القرن، كما سبق القول. لقد تحولت بذورهم الاشتراكية إلى ثمار، إذن. ومن هنا نقول، إن عدم الاطلاع أو تجاهل بعض التاريخ هو سبب آخر لتصنيف التراث تصنيفات خاطئة.

يضاف إلى ذلك، ان الباحث، عندما ينطلق في تقييمه للحركات السياسية والشعبية من فكرها أوعقيدتها، غاضاً النظر عن أهدافها السياسية والطبقية، فإنه قد يقع بسهولة في أحكام خاطئة وخطيرة. هذا يعني ضرورة التفريق بين الحركة الجماهيرية والحركة العلمية، بين الجماهير الثائرة والفرد المفكر عند النقد والتقييم، يعني ضرورة التفريق بين «الاديولوجيا» بالمعنى الماركسياني (نسبة إلى شخص ماركس) والعلم. اننا لانحكم على ابن خلدون بالرجعية رغم ممارساته السياسية الارتزاقية ورغم تدينه وتأثره بمذهب الغزالي(٤٦)، بل نحتفي به مفكراً تقدمياً أوجد علم التاريخ. بالمقابل لانقول برجعية «الخرمية» (التي ينتسب إليها بابك، قائد الثورة المعروفة باسمه) بسبب معتقداتها الخيالية، بالعكس نؤكد تقدميتها استناداً إلى برنامجها وفعلها السياسي.

يصنف الغزالي رغم كل تعصبه، سقراط وأرسطو وشيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي بأنهم «الهيون»، أي يقولون بـ «مدبر أول» للعالم. ومع ذلك فإن «مجموع ماغلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منهم، وتبديعهم في سبعة عشر... أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم: ١ـ ان الأجساد لاتحشر... ٢ـ ومن ذلك قولهم: (ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات)... ٣ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وازليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل»(٤٧). إن قدم العالم وأزليته يعتبر من الفلسفة المادية. كذلك "وحدة الوجود"، التي

---

(٤٦) فارن ايف لاكوست: العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دارابن خلدون، بيروت ١٩٧٤.

(٤٧) الغزالي، المنقذ من الضلال، لدى تيزيني، مشروع رؤية...، ص ٣٣٢.

قال بها الى هذا الحد أو ذاك الفلاسفة الاسلاميون المذكورون، تعتبر من الفلسفة المادية. لكن هاتين المقولتين الهرطقيتين العقلانيتين لا يكوّنان لوحدهما فلسفة مادية. حتى ابن رشد الذي يعتبر أكثرهم تطوراً في هذا المجال، ينقل طيب تيزيني عنه: والاله يتحول على هذا الطريق إلى (قوة) أو (عقل) العالم الساري في هذا العالم الممسك به، وعلى هذا يصح القول (ان الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه)(٤٨).

إن طيب تيزيني يجعل من الجزء كلاً، فيحكم من مقولة «وحدة الوجود» على قائلها بالمادية، حتى ولو كانت وحدة «روحانية» للوجود. فيقول: « ان الصوفية الاسلامية شكل خجول من أشكال الفكر المادي الهرطقي» (ص٤١٠). وهذا رأي فيه من الشطط الكثير.

أخيراً، من أسباب وقوع الباحث في أحكام خاطئة حول التراث «أدلجة التاريخ»، أي النظر إليه بعين الايديولوجي، لابعين العالم. والعين الاديولوجية تضفي على ماتراه دائماً صبغتها. فترى مثلاً في تناحر العصبيات صراعاً قومياً، وفي الزندقة «شعوبية»، وفي الوقت الذي يصور فيه تيزيني الفلاسفة الاسلاميين مجرد امتداد لارسطو، تراه يقلل من شأن ارسطو لرفع قدر الفارابي وابن سينا وابن رشد(٤٩). ثم تراه يعتبر كلاً من الفكر البورجوازي التقدمي والاشتراكية العلمية الوريث الشرعي للتراث الفكري العربي (ص٣٥١، ٣٥٨ «من التراث إلى الثورة»). إن من المشروع للفرد أن يفخر بما أنجزه أجداده، لكن هذا لايجوز أن يدفعنا إلى الادعاء بما ليس لنا.

---

(٤٨) ابن رشد، تهافت التهافت. لدى تيزيني، مشروع رؤية...، ص ٣٨١.

(٤٩) انظر توفيق سلوم: التاريخية في دراسة التراث الفلسفي - ٢. مناقشة لأعمال حسين مروة وطيب تيزيني، في: الطريق، العدد ٤، آب ١٩٧٩، ص ٢٠٠.

د- التراث والحاضر

١- تأثير الغرب:

قلنا، إنه في المجتمع العربي الوسيط لم يكن هناك إقطاع، بل استبداد شرقي سياسياً ونمط انتاج آسيوي اقتصادياً. كانت هناك رأسمالية تجارية ربوية موزعة بين الدولة والأفراد. وهذه الرأسمالية وجدت أيضاً لدى الفينيقيين (الكنعانيين) وفي المدن الساحلية الايطالية... وغيرها. وكانت هناك أيضاً حرفة متطورة، قسم منها للدولة وقسم تشرف عليه الدولة. وإذا كان ثمة احتمال تاريخي للوصول إلى المرحلة الرأسمالية، فعن طريق الدولة التي كانت تهيمن على كل شيء والتي ارتبط بها كل تطور. لكن جليد الاستبداد الشرقي ونمط الانتاج الآسيوي لم يخرقه، لا القرامطة ولا محمد علي باشا، بل أوروبا الرأسمالية هي التي خرقته.

عندما جاءت القوى الرأسمالية الاستعمارية لم تجد أمامها «حركة تحولات بورجوازية عربية أولى» (كما يظن تيزيني، ص ٢٩٣ من التراث إلى الثورة)، ولم تقم، «تواطؤ عميق الجذور بينها وبين فلول الاقطاعيين والبورجوازيين في المدينة والريف العربي» (ص٢٩٣)، إنما منها وبتأثيرها نشأ لأول مرة النظام الاقطاعي في الامبراطورية العثمانية التي كنا نتبع لها. وهكذا أصبحت الملكية الخاصة للأرض، المغتصبة من قبل الاقطاعيين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أرضية يمكن أن يقوم عليها تطور رأسمالي خاص في بلادنا. فالرأسمالية الأوربية الغازية أخذت بيدنا لنتطور رأسمالياً. غير أن التطور الرأسمالي يعني أيضاً فتح الحدود والتبادل الحر... وان «يأكل القوي الضعيف»، فأكلونا!

إن هذا الذي يسميه الكاتب تواطؤاً تاريخياً بين الاقطاع المحلي والامبريالية الغربية (ص٨٤)، كان في الحقيقة خلقاً للاقطاع المحلي من قبل الامبريالية. بذلك تحولت الأرض من ملكية أميرية أو مشاعية إلى ملكية فردية. وهذا الاقطاع العربي لم يكن مشابهاً للاقطاع الأوروبي إلا من حيث الملكية الخاصة للأرض، وبالتالي لم يكن بالأصل مناقضاً للتطور الرأسمالي. ونحن نعلم أن الملكية الخاصة للأرض لم تكن في أوروبا موضوعاً للخلاف والتناحر بين البورجوازية والاقطاع، إنما تحرير الأقنان وتحريرالتجارة والاستثمار وفتح الحدود... وغيرها، أما الملكية الخاصة فكانت مقدسة في نظر البورجوازية. على هذا الأساس يمكن الزعم أن البورجوازية العربية انبثقت في صلب الاقطاع، ولكن لايصح القول ان هذه العملية تمت «قبل نشوء الامبريالية» (ص٨٤). في مكان آخر نقرأ لدى الكاتب، أن توقيت انبثاق وانطلاق نهضة البورجوازية العربية الوليدة كان بالخط العام متطابقاً مع توقيت انبثاق وانطلاق ظاهرة الامبريالية (ص ٨٠، كذلك ٨٣ و ٨٤ و ٢٩٣). فهل كان هذا التواقت مصادفة أم جاء نتيجة ارتباط (أي علاقة سببية)؟. لكن في مكان ثالث يطرح الكاتب رأياً مغايراً مرة أخرى: «لقد نشأت البورجوازية العربية في كنف التدخل الاستعماري الرأسمالي في الوطن العربي هجينة...» (ص١٢٣).

إن المغالطات التي يقع فيها الكاتب بصدد العلاقة بين الطبقات الاجتماعية العربية الحديثة والرأسمالية أو الامبريالية الغربية ناجمة عن فهمه المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية العربية منذ القرن السابع حتى الآن. فهو، كما رأينا، لايفرق بين نمط الانتاج الآسيوي والاقطاع، كذلك لايفرق بين الاقطاع الأوروبي والاقطاع العربي الحديث الذي ليس أكثر من «رأسمالية ريع»، ولذلك يصعب عليه تحديد العلاقة بين الامبريالية والاقطاع المحلي، فيقول تارة بـ

«التواطؤ» وتارة أخرى بـ «التصادم». ثم يحل هذا التناقض على الشكل التالي المتسم بالضعف وعدم القدرة على الاقناع:

إن الاستعمار الغربي الحديث «لم يعمل على إنهاء الاقطاع في الوطن العربي إنهاء عميقاً وشاملاً حين اصطدم به ممثلاً في شخص الامبراطورية العثمانية، وإنما استبقى منه احدى خصائصه الرئيسية، وهي نزوعه إلى إيجاد تكتلات وكيانات اقتصادية هزيلة متبلدة ترفض التقدم الاجتماعي وتناور على التوحيد القومي والوطني. بهذا المعنى نجد الاستعمار لم يسهم في القضاء على الاقطاع عموماً، بل على أحد مظاهره، على الامبراطورية العثمانية، التي شكلت في حينه كياناً مركزياً مثل، بشكل أو بآخر، عقبة أمام التدخل الاستعماري الرأسمالي بشؤون الشعوب المكونة لتلك الامبراطورية. وبدقة أكثر نقول، الاستعمار ذاك ساهم في الخط الأول في القضاء على الاطار السياسي للبنيان الاقطاعي العثماني، ملحاً في نفس الوقت وبنفس الحزم على الابقاء على العلاقات الاقطاعية الطبقية الاقتصادية في الوطن العربي، ولكن في إطارات سياسية مبعثرة، في العراق وسورية والسعودية الخ... هاهنا يصبح سهلاً أن ندرك هوية الطرف الثاني من ذلك التواطؤ التاريخي، الذي هو الاقطاع. إن الاستعمار لم يتواطأ مع الاقطاع العثماني المركزي، وإنما مع الاقطاع المبعثر سياسياً واقتصادياً واجتماعياً في الوطن العربي» (ص٢٩٤).

لم يكن تطور الرأسمالية العربية، اذن، طبيعياً. هي - بتعبير آخر - لم تنبت من هذه الأرض. لقد زرعت في أرضنا من الغرباء فنمت وسيطرت الآن. ومن الطبيعي في حالة كهذه أن يكون الفكر البورجوازي العربي بمعنى ما مستورداً. بالمقابل لانستطيع الادعاء بأن الفكر البروليتاري أصيل، بل هو الآخر، بالمعنى نفسه، مستورد. وقد وصل إلينا قبل أن توجد طبقة البروليتاريا. إن الفكر البورجوازي

والفكر البروليتاري، كلاهما فكر أوروبي... ليس بمعنى أنه ملكية خاصة لأوروبا، بل بمعنى أنه نشأ فيها، حيث كان مستوى قوى الانتاج وعلاقات الانتاج قد وصل إلى درجة ملائمة لهذا النشوء والنمو الذي قام أيضاً على تراكمات معرفية بشرية منذ آلاف السنين. ومن هذه التراكمات لابد أن نذكر الفكر الاسلامي العربي. إن «الاستيراد» أو «الانتاج» الفكري ليسا مقياسين للمشروعية أو للصلاحية أو لعدم المشروعية والصلاحية. المقياس هو الاستجابة للواقع.

لهذا السبب نرى أن المؤلف لم يكن منصفاً، عندما نعت بعض المدارس والمذاهب الفكرية و الفلسفية البورجوازية بأنها «ايديولوجيا استعمارية وافدة» (ص٣٢٦) وأنها «فلسفات استعمارية» (ص٣١٤)، ذلك أنها وضعت أصلاً للمجتمعات الرأسمالية البورجوازية المتقدمة في مراحل معينة من تطورها، وليس خصيصا لبلادنا. وأغلبها لم يكن واضعوها يفكرون بنا أو ببلادنا، عندما خرجوا بها. ويذكر المؤلف من أشكال هذه الايديولوجيا الاستعمارية الوافدة أو الغازية: الذرائعية والوجودية والوضعية (ص ١٨٦، ٣١٤، ٣٢٦)، وفلسفات ونظريات نيتشه وشوبنهاور وشبنجلر ومالتوس وكيركغارد وهايدجر (ص١٢٦). وهو يخطئ عندما ينعت «الوجودية» بأنها بورجوازية وفرنسية. فهي في الحقيقة بدأت من كيركغارد الاسكندنافي، وأكبر فلاسفتها هيدجر الألماني، ثم انها بورجوازية صغيرة في صيغتها الفرنسية.

نصل مما سبق إلى الرأي، بأنه لم يكن هناك شيء من التآمر الثقافي، كل مافي الأمر ان بورجوازية تابعة تتعلم من بورجوازية قائدة. فبورجوازيتنا تستورد السلع والأفكار، وعلينا أن نوجه هجومنا إلى هذه البورجوازية المستوردة. وفي هذه الحالة، علينا أن ننتج البدائل. وماهي البدائل التي تنتجها البورجوازية؟ لاشك أنها ستكون بورجوازية مثلها، فكل يخلق الأشياء على شاكلته!

إن طيب تيزيني يتحدث عن الفلسفات الاستعمارية، المذكورة أعلاه، التي أدخلها الاستعمار وكذلك المثقفون البورجوازيون إلى الوطن العربي (ص٣١٤)، كما يتطرق إلى الغزو الثقافي الاستعماري الذي أريد له أن يضفي على الوضع الاجتماعي الهجين طابع المشروعية وطابع الوضع الفطري الأبدي(ص٣١٠) ، ويتحدث أيضاً عن الطبقة البورجوازية العربية التي لم تستطع أن تكون ايديولوجية بورجوازية خصوصية مستقلة (ص٣٤٨)... من ناحية أخرى يرفض الكاتب الموضوعة القائلة بأن «الاشتراكية العلمية» المنتشرة في الوطن العربي إلى هذه الدرجة أو تلك «مستوردة من الخارج (ص ٢٠٤، وكذلك ص٣٣٨، و ٣٦٠). وفي مكان آخر ينتقد ممثلي «نزعة المعاصرة» في أنهم «لم يكتشفوا المنهجية المادية التاريخية الجدلية، وفي إطارذلك الجدلية التاريخية التراثية، ضمن مجموعة الأفكار الأوروبية الوافدة والمعتبرة كذلك بأشكال جنينية في الفكر العربي الوسيط إلا بحدود ضئيلة، وأكثر الأحيان بشكل ملموس وسطحي ومزيف...» (ص١٢٥، انظر أيضاً ص ٣٢٠). ثم في مكان ثالث يعتبر الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي الامتداد النوعي الحقيقي للعناصر التقدمية والمحرضة على التفكير التقدمي في التراث العربي، وإن الاشتراكية العلمية هي الوريث الشرعي لتلك العناصر (ص٣٥١، ٣٥٨). ثم يتساءل الكاتب: «وإذا كان الأمر كذلك، فهل النظرية الماركسية هي (المستوردة) لنا و (الدخيلة) على تراثنا، أم أن تراثنا بعناصره تلك هو (المورد) لها و (الدخيل) عليها؟» (ص٣٧١، ٣٧٢).

بعد هذا يستغرب القارئ مهاجمة تيزيني لروجيه غارودي، عندما يؤكد الأخير بأن للمسلمين طريقهم «الاسلامي الخاص» في الوصول إلى الاشتراكية، وأنه «ليس مطلوباً من الشعب عندما يختار الاشتراكية أن يعتنق قيماً أجنبية، بل يختار مايشاء في مسار تاريخه الخاص»

(ص٣٥٣ لدى تيزيني). إن المرء ينتظر من تيزيني الاتفاق مع غارودي في هذه المسألة، طالما أن تيزيني يعتبر الاشتراكية العلمية قد نبعت من تراثنا. غير أن لتيزيني رأياً آخر فهو يتساءل رداً على غارودي: «ماهي الاشتراكية التي يمكن الشعب العربي بفئاته المسلمة أن يختارها دون أن يعتنق (قيماً أجنبية)؟ بكلمة أخرى، هل تتاح لهذا الشعب أن يحقق (اشتراكية اسلامية) خاصة تتبع من (مسار تاريخه الخاص)؟ (ص٣٥٣). ويؤكد، أن هنالك «تفاعل حضاري عالمي يدخل بصيغة أو بأخرى في تركيب حضارة هذا الشعب أو ذاك، وبالتالي في تركيب هذه (المرحلة القومية المعاصرة) أو تلك، تبعاً لقانون (العلاقة بين الداخل والخارج)...» (ص٣٥٣، ٣٥٤). ثم يتساءل مرة أخرى: «وإذا تبين أننا مدعوون إلى استيعاب ذلك الفكر عبر الموجبات والمقتضيات والآفاق الثورية لـ (مرحلتنا القومية المعاصرة)، فهل ينبغي علينا رفضه إذا تذكرنا، فجأة، بأنه ذو مصدر (اجنبي)؟ ثم هل يجعلنا القرامطة في حركتهم الثورية وابن رشد في منظومته العقلانية الهرطقية وابن خلدون في ملامساته العميقة لمبادئ المادية التاريخية، هل يجعلنا هؤلاء جميعاً نرى أن امتدادهم النوعي التراثي يقف عند أخلافهم من بني جنسهم، العرب المسلمين؟» (ص٣٥٥، ٣٥٦).

هل يفهم من هذا الجواب أن الاشتراكية العلمية حقاً مستوردة؟ إن طيب تيزيني يتهرب هنا من الجواب الصريح، ويكتفي بالقول ان الاشتراكية كنظام وكنظرية تمثل بالنسبة إلى المرحلة القومية المعاصرة أعمق متطلباتها الذاتية، وان هذه الاشتراكية نظاماً ونظرية، قدمت برهاناً عملياً قاطعاً على جدارتها في حل إشكالات التقدم والتخلف... (ص٣٥٦). بغض النظر عن أن هذه الأقوال تحتاج إلى برهان، فهي لاتعتبر رداً على رأي غارودي. في مكان آخر نسمعه يقول: «... إن الجماهير العربية الكادحة وجدت، في مرحلة النهوض البورجوازي

العربي الهجين، في وضع لايتيح لها القدرة على تمثل الأفكار والنظريات التي حملتها إلى الوطن العربي رياح الغرب باتجاهاته الاصلاحية الرأسمالية الاستعمارية، والاشتراكية الخيالية، والاشتراكية العلمية» (ص٣٢٠). هكذا تبين لنا أن طيب تيزيني يناقض نفسه، فتارة يقول بأن الاشتراكية العلمية غير مستوردة، وتارة أخرى يقول العكس. وفي تارة ثالثة يرى أن الاشتراكية العلمية بشكلها التأملي أتاحت لموضوعة «النظرية الدخيلة أو المستوردة» أن تفرض نفسها على قطاعات كبيرة في هذا الوطن، منها، بل ربما في مقدمتها، قطاع واسع من الجماهير الكادحة نفسها (ص٣٣٨ انظر أيضاً ص ٢٦٥). «والتأملية» من الاشتراكية العلمية يقصد بها الكاتب الاتجاه الشيوعي الرسمي في الوطن العربي.

٢ـ الجماهير والتراث :

يجد طيب تيزيني في رؤية مثقفي وسياسيي الجماهير الكادحة للتراث العربي الاسلامي وجهين: في وجهها الأول «تحمل عناصر التحريض على التصدي لذلك التراث وقضاياه النظرية بأفق مسيس عملي، أفق الكفاح من أجل بناء علاقات اشتراكية في الوطن العربي، تلك العملية التي تشترط جعل الجماهير الكادحة في مركز الثقل للنشاط السياسي العام...» (ص٣٤٠). أما الوجه الآخر، وهو الذي يتبناه غارودي، «فيجسّد نكوصاً علمياً معرفياً وايديوجياً طبقياً إلى الوراء. فالدعوة إلى رؤية ذلك (التراث) من حيث هو حلال فعلي لمشكلاتنا المعاصرة، من حيث هو مرجع تختزن فيه الحلول والاجابات... هي صيغة (يسارية) مقلوبة من صيغ (السلفية الدينية

الوثوقيـة)» (ص٣٤٠). وهذا الاتجاه يعتبره الكاتب سلاحاً ذا حدين: «فهو من طرف يهدف إلى إقناع الجماهير العربية الكادحة بأفكار الاشتراكية والتقدم وبضرورة العمل على الكفاح من أجل مجتمع اشتراكي في وطن عربي موحد قومياً...» (ص٣٤١). «ولكن حده الآخر يمكن أن يؤدي إلى نتائج غير مباشرة ومناقضة للأهداف التي وضعت له. ومن هذه النتائج الاعتقاد بأن الجماهير العربية الكادحة لم تعد بحاجة إلى الاشتراكية العلمية المطوعة اشتراكياً علمياً لخصوصيات مشكلاتها، وذلك لأن تاريخها وتراثها جديران بأن يمداها بما تحتاجه من إجابات نظرية سياسية واقتصادية وفلسفية واجتماعية وقومية الخ... هاهنا تعبأ تلك الجماهير، مرة أخرى، ضد الاشتراكية والتقدم والوحدة القومية انطلاقاً من موضوعة (الأفكار المستوردة)، لتجر إلى مصب الاصلاحات الاجتماعية واللاتاريخية واللاتراثية، وربما كذلك إلى تيارالشوفينية القومية أو التعصب الديني» (ص٣٤١).

إن المرء ليستغرب كيف يمكن أن يؤدي اختيار شعب لطريق اشتراكي انطلاقاً من مسار تاريخه الخاص إلى الشوفينية أو التعصب الديني، فالاشتراكية لاتتفق مع الشوفينية ولا مع التعصب الديني: اما اشتراكية وبالتالي لاشوفينية ولاتعصب ديني، واما شوفينية وتعصب ديني وبالتالي لااشتراكية. وتيزيني نفسه كان قد انتقد الاتجاه التأملي في الاشتراكية العلمية، لأن أصحابه خضعوا «لظاهرة الانفصال عن الواقع الحي، معتقدين أن الحكمة والعلم ينبعان من الكتب ليصبا في الكتب، بعيداً عن مجرى الحياة الدافق» (ص٣٣٨).

إلا أن الخلاف مع تيزيني أوسع وأعمق من ذلك بخصوص النظرة إلى الجماهير والتراث. على الصفحة ٣٢١ نقرأ: «ان الجماهير العربية الكادحة التي خيبت آمالها بشكل عميق وشامل في مرحلة نشوء النهضة العربية البورجوازية...، تجد نفسها أمام الفكر الاشتراكي

الجديد، الذي طرح لأول مرة بصيغة علمية وقابلة للحل قضية تحرير الجماهير المضطهدة في العصر الحديث، فتحس أنها أصبحت حائزة على الاداة الفكرية لتحريرها وتقدمها» (انظر كذلك ص ٣٢٤، ٣٢٥).
وعلى النقيض من ذلك نقرأ في مكان آخر: «بل يمكننا القول بأن تلك الجماهير كانت غائصة حتى العظم في الايديولوجيا الاقطاعية في أحط أشكالها وأكثرها تخلفاً ومناوأة للتقدم» (ص٣٢٠). «... إن الجماهير الكادحة... غارقة حتى أذنيها في الايديولوجيا الاقطاعية، التبريرية الجبرية الغيبية، بحيث أن المفكرين التقدميين والفرق السياسية والدينية التقدمية أظهرت بأنها دخيلة على التاريخ الاسلامي (في العصر الوسيط) والاسلامي والعربي (في العصر الحديث)، وبأنها بالتالي عدوة تلك الجماهير (المؤمنة) ، و (العربية الاسلامية المؤمنة الأصيلة)» (ص٣٣٢). «هاهنا... نجد أمامنا شاهداً حياً على أن الجانب السلبي المنافح للتقدم الاجتماعي والعلمي من تراثنا، قد أصبح جزءاً عضوياً من البنية الايديولوجية للجماهير الكادحة طوال رحلة تاريخية مديدة، تمتد على الأقل من القرن العاشر» (ص٣٣٥).

إذا كانت الجماهير العربية الكادحة هكذا غارقة حتى أذنيها في الايديولوجيا الاقطاعية، فكيف يقول الكاتب أن النزعة التأملية (ويقصد بها الشيوعية) «انتشرت على نطاق واسع في نطاق الجماهير الكادحة ومثقفيها» (ص٣١٣)، وكيف يمكن الادعاء أن المثقفين العرب المتبنين للاشتراكية العلمية هم «مثقفو الجماهير الكادحة»(ص٣٣٥، ٣٤١،...)، وان القوى والاحزاب الاشتراكية العلمية «ممثلة للجماهير الكادحة» (ص٣٣٨)؟! هذا في الوقت الذي يؤكد فيه الكاتب على وجود قطيعة بين المثقفين والسياسيين الاشتراكيين العلميين من جانب والجماهير من الجانب الآخر (ص٣٣٩)، وان هناك غربة وقطيعة بين

النظرية الاشتراكية العلمية والجماهير العربية الكادحة المؤمنة (ص٣٥٨)، وتناقضاً بين الجماهير والأحزاب التقدمية تحوّل أحياناً إلى صراع (ص٣٣١، ٣٣٢).

إذا كان الكاتب يقصد أن الجماهير ليست ماركسية، فهذا صحيح. وهل من الضروري أن يكون جميع الناس ماركسيين؟ فإذا كانت الماركسية أداة علمية(*)، فهل جميع الناس علماء أو مثقفون؟ أما إذا كان يقصد، ان الجماهير العربية الكادحة ضد التقدم أو الاشتراكية، فهذا خطأ كبير، فيه الكثير من التجني على الجماهير وعلى الحقيقة. إن التاريخ العربي الاسلامي مليء بالثورات والانتفاضات والتحركات الشعبية ضد الاستبداد والاستغلال والعدوان الخارجي. وفي العصر الحديث برهنت هذه الجماهير مراراً وتكراراً على أنها في مقدمة العاملين للتقدم والمناهضين للرجعية، عملياً وليس نظرياً أو فكرياً. إن الجماهير العربية، حتى الآن، لاتدرس فكر القوى السياسية وبرامجها ولاتناقش المثقفين لكي تقيمهم، بل تنظر عمل هذه القوى وسلوك هؤلاء المثقفين. اما انها مؤمنة، فهذا صحيح، وما الضرر في ذلك؟ هل يريد المثقفون «الاشتراكيون العلميون» أن يتدخلوا حتى بين الانسان وربه؟ إن طيب تيزيني يعامل الجماهير معاملة الفيلسوف، فلايرى إمكانية في المزاوجة بين «الايمان» و «العلم»، لذلك تراه يقترح من أجل ضم الجماهير المؤمنة إلى الثورة تبييء ايمانها مع أهداف العمل السياسي والاجتماعي الراهن، وذلك عن طريق: «١. الانطلاق من تأويل ذلك الايمان على نحو يبرر، ولانقول، يعقلن، العمل من أجل تلك الأهداف بأهدافها العملية أولاً والنظرية ثانياً... ٢. التركيز على تكوين اتجاه شامل يعمل على إقناع المؤمنين بأن الاعتقاد الديني ليس من

(*) أو «دليل عمل حي»، كما يقول الكاتب (٣٥٨).

شأنه بالضرورة أن يتجسد في السلوك السياسي الاجتماعي الذي يقوم به، بحيث ينحصر هذا الاعتقاد في نطاق العلاقة المجردة بين «الفرد» و «الله»...» (ص١١٣، ١١٤).

إن الكاتب يستند إلى ايمان الجماهير مع مافيه من «تبريرية وجبرية وغيبية»، ليصل إلى أن الجماهير غارقة حتى الأذنين في الايديولوجيا الاقطاعية. وهذا استنتاج تعسفي، يغطي نصف الحقيقة. فانسان هذه الجماهير المؤمن بالله والملائكة والجن، هو نفسه فرض الوحدة السورية المصرية وحمى القرارات الاشتراكية الناصرية وحرر الجزائر من الاستعمار الفرنسي، وهو الذي ثار على الطغيان السعودي في بداية هذا القرن الهجري، ومازال يقاتل في سبيل تحرير فلسطين من الصهيونية والامبريالية الاميركية. فهل هذه الأفعال تمليها ايديولوجيا الاقطاع المتواطئ مع الاستعمار؟. أما مطلب «تبيىء الايمان» فهو تحوير للمطلب التقدمي في فصل الدين عن الدولة. إن مبدأ فصل الدين عن الدولة يعني إبعادها عنه، عدم تدخل الدولة في أمور الدين. فهو فصل مؤسساتي، ولايعني فصم الانسان عن نفسه، بحيث يؤمن في البيت أو الجامع، ويترك إيمانه هناك عندما يخرج إلى العمل السياسي. ونحن نرى أن على المثقف أن يفكر كيف يساهم في دعم الثورة ضمن الجماهير، لاأن يفكر في كيفية ضم الجماهير إلى الثورة، إذ ليس هناك ثورة دون جماهير، وهذه «الثورة» التي تحتاج إلى انضمام الجماهير إليها هي ثورة المثقفين، ثورة بين أربعة جدران وعلى صفحات الكتب.

إن النظرة النخبوية للكاتب تفصح عن نفسها في «مشروع رؤية...» أيضاً، حيث يقول: «ونحن حين نلاحظ أن ابن رشد، ومن قبله آخرون مثل ابن طفيل، قد جعل من «الجماهير» أقل قدراً وقيمة، من (الفلاسفة) أو المفكرين بشكل عام، فإنه من الضروري التأكيد على أن

ذلك قد تم بغاية الدفاع عن الفلسفة والفكر العقلاني عموماً، وبغاية تجريد الذهنية الاقطاعية الغيبية تلك من ادعائها بأنها القيمة على الفلسفة والعقل. وبمعنى آخر، إن الفلاسفة الاسلاميين العقلانيين والماديين لم يكونوا ضد الجماهير، بقدر ماكانت هذه الأخيرة ضد الفلسفة» (ص٣٥٧). من المؤكد، أن الجماهير ليست ضد الفلسفة ولامعها، لسبب بسيط هو أنها لاتهتم بالفلسفة ولاتطلع عليها. إنما مايسميها الكاتب «طبقة الاقطاع» ربما هي التي حاربت الفلسفة العقلانية أو المادية. والكاتب يخلط بين الجماهير والاقطاع أو يعتبرهما واحداً، عندما يقول ان الفلاسفة اعتبروا الجماهير أقل قدراً من الفلسفة على سبيل مجابهة الذهنية الاقطاعية.

كذلك تشير الاستشهادات، التي أوردناها آنفاً حول الجماهير الكادحة والاشتراكية العلمية، إلى أن المؤلف يرى أن الأحزاب والمنظمات السياسية التقدمية أكثر تقدماً من الجماهير الكادحة. ويبدو لنا هذا أيضاً من ذلك الدور وتلك المكانة التي يعطيها للحزب السياسي الثوري، بالارتباط مع الضرورة التي يراها في توحيد الثقافة التقدمية: «والجدير بالذكر أن طرح النظرية التراثية الجديدة ينطلق من ضرورة توحيد الثقافة العربية التقدمية المعاصرة، وبالتالي من الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي» (ص٣٥٦). ان التصدي للايديولوجيات والنزعات الاقطاعية والاستعمارية يمر عبر الايديولوجيا الاشتراكية العلمية «ومن خلال الحزب السياسي الثوري المتجانس ايديولوجياً وسياسياً وتنظيمياً على أساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية...» (ص٣٢٨). إن رصد أبعاد وآفاق تراثنا الفكري والعام، «..انجاز هذا الجهد الشامل والدقيق والدؤوب هو مشكلة سياسية، بالاضافة إلى كونه مشكلة ثقافية، أو ربما هو كذلك، أي مشكلة سياسية، قبل أن يكون مشكلة ثقافية. لماذا؟

لأن إكسابه أبعاده الكاملة لايتم من خلال مجموعة من المثقفين المحترفين، وإنما يقتضي أن ينظر إليه في إطار استراتيجية ثورية لحزب سياسي ثوري» (ص٣٧٨). هذه التوجهات نحو أحادية حزبية للمجتمع، وثقافة أحادية أيضاً خاضعة للحزب الواحد، ومثقفين مستوعبين من قبل هذا الحزب وهذه الثقافة، هذه التوجهات، أقل مانقول بصددها، هو أننا ضدها!..

٣. جدل الواقع وجدل التراث.

العنصر التراثي في الحاضر

التراث ليس ارثاً، هو ملكية مشاعية لمن يريد. الرجعية تأخذ منه، وكذلك الجماهير، والمثقفون، وحتى الشعوب الأخرى ومفكروها. كل يأخذ مايريد، إما بالتناقل أو بالاكتساب. إن لدى طيب تيزيني أوهاماً حول سلطة الرجعية على الجماهير من خلال التراث، وحول ارتباط هذه الرجعية بالتراث العربي. لقد بينا سابقاً، ان الرجعية العربية قد تكونت مع دخول الاستعمار كبورجوازية محلية، ولذلك نكون واهمين إذا ظننا أن لهذه الطبقة «جذوراً عميقة في ذلك التراث وخبرات واسعة في إعلان الحرب (التراثية) ضد أعدائها الطبقيين والقوميين» (ص٣٤٦ - من التراث إلى الثورة). فجذورها ليست أعمق بكثير من جذور الطبقة العاملة العربية. والرجعية العربية تستخدم التراث لصالحها، كما تفعل حالياً البورجوازية الأوروبية بالتراث المسيحي. يرى الكاتب أن القوى والأحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية قد حققت نجاحاً في حربها ضد مثيلتها الممثلة للجماهير

الكادحة من موقع هذه الأخيرة (الممثلة) نفسها بسبب ضآلة وجودها في التاريخ والتراث العربي بالقياس إلى وجود القوى الأخرى وبسبب استحكام ظاهرة (التأملية) بقدرات مثقفي الجماهير العربية الكادحة وقواها وأحزابها السياسية (ص٣٣٨). في الحقيقة، الجماهير هي التي تحارب البورجوازية الرجعية العربية، وهي التي تحقق الانتصارات، لكن هذه الانتصارات تنتهي بنكسات. وقد يكون للاتجاه «التأملي» دور في عدم تحقيق انتصارات حقيقية، لكن من منظور أن الاشتراكية العربية لم تنطلق حقاً من قلب الجماهير العاملة بل على الغالب من صفوف المثقفين والبورجوازية الصغيرة وإنها لم تستند إلى دراسة علمية للواقع الاجتماعي الاقتصادي عبر تطوره.

إن الايديولوجيا لاتتكون من التراث، من الماضي، بل من الحاضر، لأن مهمة الايديولوجيا هي التبرير الفكري للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية القائمة حالياً (أو ـ تجاوزاً ـ المبتغاة حالياً). وفي سبيل ذلك يمكن أن تنهل الايديولوجيا من التراث ماشاء لها، لكن يبقى المحور الذي تدور حوله هو الواقع الحاضر.

إن الأدوات العلمية، المادية الجدلية والمادية التاريخية (وليس القوالب الماركسية) يمكن استخدامها في كل زمان ومكان. والذي يلقى تأييداً أو معارضة هي النتائج التي يصل بها الباحث أو العالم باستخدامه للأدوات المذكورة. هذه الأدوات العلمية ليست اديولوجيا، إنما القوالب يمكن أن تكون اديولوجيا. وعندما ندرس الواقع الاجتماعي الاقتصادي من خلال تطوره، أي نتناوله مادياً جدلياً، نكون قد أخذنا بعين الاعتبار التراث الاجتماعي الاقتصادي الذي هو متضمن في الحاضر. كذلك عندما ندرس بالأدوات العلمية اياها العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات والآداب والفنون الشعبية الحالية بأصولها وتطوراتها، فإننا نكون قد قمنا بالخطوة الأولى نحو الثورة

الثقافية التي تتضمن في الوقت ذاته «ثورة تراثية»، إن صح التعبير. هذا يعني أن الانطلاق من الحاضر والواقع، هو في آن واحد اهتمام مناسب أو كاف بالتراث من أجل الثورة الاجتماعية الاقتصادية والثورة الثقافية. فجدل الواقع يتضمن جدل التراث ، إذا كان حقاً جدلاً للواقع، وليس قالباً له، لأن هذا الواقع ليس «مقطوعاً من شجرة» (كما يعبر الشعب)، بل هو امتداد وتطور للماضي في أحد احتمالاته الكثيرة.

طيب تيزيني يصيغ مفهوم «المرحلة القومية المعاصرة»، ويعتبر هذا المصطلح المعيار الأكثر تعبيراً وحسماًفي التصدي لـ «التراث»، منهجاً وتطبيقاً. وهو يمثل على صعيد القضية التراثية معادلاً للمصطلح العلم اجتماعي (السوسيولوجي) «التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية» (ص٢٦٣). ويعتبر مصطلح «المرحلة القومية المعاصرة» أكثر تجريداً وتعميماً من مصطلح «التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية»، ولكن من حيث الأساس، فإن كليهما يشير إلى الآخر (ص٢٦٣). هذا مايؤكده المؤلف، ولكنه حين يشرح مفهوم «المرحلة القومية المعاصرة» نجده مفهوماً مختلفاً نوعياً عن مفهوم «التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية». المفهوم الأول قومي، أما الثاني فماركسي. فكيف يكون الاثنان متطابقين؟ المفهوم الماركسي يقوم على الفرقة الطبقية للمجتمع، بينما ينطلق المفهوم التيزيني من الوحدة القومية للمجتمع. الماركسي يقول بطبقية الفكر، والتيزيني يقول بقومية التراث «لكونه جماع تراث هذه الأمة أو تلك بمختلف طبقاتها وفئاتها» (٢٦٣). وربما تفسر هذه النظرة القومية إلى التراث بعض أوهام الكاتب التي أشرنا إليها في بداية الحديث عن العنصر التراثي في الحاضر.

انطلاقاً من هذا المفهوم القومي للتراث يرى المؤلف أن البحث في قضايا التراث العربي هو من اختصاص العرب فحسب: «أما مايخص قضايا التراث العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة، فإن أولئك

المستشرقين والباحثين غير مهيئين ذاتياً للقيام بطرحها، إذ أن الأمر هنا متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث. ذلك الموقف المتكئ بطبيعة الحال على خلفية موضوعية» (ص٢١٧). والتوجه التراثي إلى «الماضي»، أي الاختيار التراثي له «يتحقق بشكل أكثر فاعلية وعمقاً وأصالة بالدرجة الأولى على أيدي العلماء المسيسين في هذا المجتمع» (ص ٢١٧ ـ ٢١٨). فابن التراث هو المخول فعلاً بإنجاز الاختيار. «بناء على ذلك يغدو واضحاً ومفهوماً ومشروعاً أن لايكون المستشرقون، من حيث المبدأ العام قادرين على ممارسة (الاختيار التراثي) العربي، وإن كانوا، وبأشكال مختلفة ودرجات متباينة، قادرين على دراسة التاريخ العربي بجوانبه المختلفة» (ص٢٦٩). وبهذا الخصوص يسأل المرء: هل الموضوع خارج عن نطاق العلم، أو بتعبير آخر: ألن يكون الاختيار التراثي قائماً على دراسة علمية لكل من المرحلة القومية المعاصرة وللتراث؟ فإذا كنا مازلنا ضمن نطاق العلم، فعندئذ لافرق بين عربي وأجنبي إلا بالعلم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار مطلب «تسييس» التراث، الذي يرفعه المؤلف، عندئذ نقول: لافرق بين عربي وأجنبي إلا بالعلم الاشتراكي. على أنه من الضروري مناقشة الموضوع في سياقه، وهو نظرية تيزيني التراثية.

يفرق طيب تيزيني بين التاريخ والتراث. «فالتاريخ هو اللحظة المنقضية بجملة جوانبها المادية والنظرية والفكرية والروحية... أما التراث فهو تلك اللحظة التاريخية في امتدادها وديناميتها...» (ص١٢٧). التاريخ هو كل حدث أو أثر أو إنتاج إنساني دخل الماضي وأصبح جزءاً منه، والتراث هو التاريخ أو الماضي مستمراً وممتداً حتى الحاضر (ص٢٤٢ـ ٢٤٣). «وإذا كنا نرى بأن دراسة حركة التاريخ والمادة التاريخية المؤرخة، ينبغي أن تستظل أولاً وأخيراً بظل الحقيقة العلمية الموضوعية المحايدة، فإن نظريتنا التراثية، المنطلقة من هذه

الأخيرة، لايسعها إلا أن تحتوي الموقف المتحزب بالمعنى التاريخي والتراثي، أي المتحزب لاحتياجات راهننا الاجتماعية والاقتصادية والقومية والعلمية» (ص١٧٧). في مكان آخر يدعو الكاتب إلى موقف متحزب تجاه كل من: المادة التاريخية، والمرحلة القومية المعاصرة. التحزب للمادة التاريخية يعتبره تحزياً للحقيقة التاريخية، أما التحزب للمرحلة القومية المعاصرة «فهو تحزب للتقدم بكل حدوده وأبعاده في إطار هذه الأخيرة، تحزب لها في راهنها المستقبلي وفي مستقبلها الذي يمر عبر راهنها» ص(٢٦٧)، «انطلاقاً من معيار التقدم التراثي والتاريخي والدفاع عنه» (ص٢٥٠).

«ولذلك فإن البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث أو الجانب التراثي بهدف دمجه في جسد اللحظة المعاصرة. والاختيار هذا ينطلق من موجبات ومقتضيات وآفاق تلك اللحظة» (ص٢١٧). إن الاختيار التراثي هو استعادة تراثية للماضي، استعادة اختيارية حرة، «استعادة متبصرة بموجبات ومقتضيات المرحلة القومية المعاصرة في الوطن العربي وبآفاقها المستقبلية التقدمية» (ص٢٧٥). «... هاهنا يبرز الباحث التراثي طرفاً من أطراف القضية يتحتم عليه أن يأخذ موقفاً من موضوع بحثه، موقفاً قائماً على الاختيار بين عناصر هذا الموضوع. وإذا كان الأمر كذلك، يغدو متعذراً على الباحث التراثي، الذي لاينتمي تراثياً إلى موضوع بحثه أن يمارس اختياراً ذاتياً تجاهه» (ص٢١٧). بهذا يبرر الكاتب قصر البحث في التراث العربي على العرب. وأما الاختيار التراثي فيتمثل - حسب رأيه - بالاستلهام والتبني. الاستلهام التراثي «يركز على العنصر النسبي من الماضي، غاضاً النظر عن قيمته المعرفية التي فقدها، ومركزاً اهتمامه على قيمته الايديولوجية المشتركة»، بينما يركز التبني التراثي «على العنصر المطلق من الماضي بقيمته المعرفية ووظيفته الايديولوجية» (ص٢٧٨).

بعد هذا نقول، إن المرحلة القومية المعاصرة ليست أمراً مستعصياً على الفهم من قبل أي إنسان يريد ذلك، وبالتالي يمكن مثلاً للمستشرق بمواصفات معينة أن يختار تراثياً، استلهاماً وتبنياً، بناء على فهمه للمرحلة القومية المعاصرة. وقد انتقد الكاتب عزة دروزه ونور الدين حاطوم وسليمان الخش، لأنهم رأوا أن التأريخ للتاريخ العربي لايمكن أن ينجزه قطعاً وعلى نحو علمي (قومي) دقيق إلا مؤرخون عرب (ص ٢١٨ لدى تيزيني)، والآن هو نفسه يقع في المطب ذاته، فلا يختلف عنهم من حيث الجوهر. فليس في البحث التراثي التيزيني أي عنصر «استلهامي»، بعكس مايوحي به مصطلحه «الاستلهام التراثي»، ليس فيه أي عنصر غير عقلي، وبالتالي لامعنى لتفريق فيه بين العربي والأجنبي. ويتأكد لنا هذا أكثر، إذا علمنا أن الكاتب لايقصر الاختيار من قبل العرب على التراث العربي، بل يمده ليشمل التراث العالمي (انظر ص ٢٨٣)، كما يضم إلى احتياجات «المرحلة القومية المعاصرة» الفكر الاشتراكي العلمي (٣٣١).

ربما لحظ القارئ بما سبق وجود نظريتين مختلفتين في مجال العلاقة بين الواقع والتراث. في ربيع عام ١٩٧٧، وقبل أن يصبح كتاب «من التراث إلى الثورة» في متناول الأيدي، دار في سورية حوار مقتضب (للأسف) حول آراء الكاتب التراثية، التي عرضت وقتها في مقابلة صحفية (٥٠). كتب محمد كامل الخطيب مقالة انتقد فيها هذه الآراء (٥١)، ثم تتالت ثلاث مساهمات تدحض انتقادات الخطيب، من قبل: محمد جمال الباروت(٥٢)، وأحمد الرفاعي(٥٣)، وأحمد

---

(٥٠) في: ملحق الثورة الثقافي (دمشق)، العدد ٣، تاريخ ١٠-٣-١٩٧٧.

(٥١) ملحق الثورة الثقافي، العدد ٦، تاريخ ٣١-٣-١٩٧٧.

(٥٢) ملحق الثورة الثقافي، العدد ٩، تاريخ ٢١-٤-١٩٧٧.

(٥٣) نفس المصدر.

الشطا(٥٤). ثم هوجم الخطيب من قبل تيزيني نفسه في حواش من كتاب «من التراث إلى الثورة» (انظر ص ٢٧٥ و ٢٣٧). كانت انتقادات محمد كامل الخطيب في الحقيقة قاسية، لكنها محقة وصحيحة في جوهرها. وجميع الذين ردوا عليه لم يكونوا منصفين. إن أغلب انتقادات الخطيب تجد دعماً لها فيما سبق من هذه الدراسة، ولكن ربما من منطلقات وضمن إطارات أخرى. ومن النقاط الهامة التي أثارت النقاش النقطة التي نحن بصدد البحث فيها: «جدل الواقع أم جدل التراث» هو الذي تنبثق منه الاشتراكية العلمية؟ طيب تيزيني يرى أن القول بأن الاشتراكية العلمية تنبثق من جدل الواقع وليس من جدل التراث، يسيء إلى الاشتراكية العلمية نفسها وإلى الواقع الذي يراد لها أن تطبق فيه (ص٣٣٧ حاشية)، هل يعني هذا الرد، أن المؤلف ينطلق حقاً من جدل التراث؟ إذا صح هذا، فإن الخطيب هو المصيب فلننظر الأمر ملياً!.

يؤكد المؤلف أن الحاضر العربي يشكل «المعيار الأكثر مشروعية وأهمية لفهمنا وتملكنا التراث العربي الفكري» (ص١٨١)، وإن المرحلة القومية المعاصرة لاتستمد مشروعيتها الواقعية والنظرية من الماضي القومي في صيغته التاريخية، وإنما من بنيتها المعاصرة وآفاقها المستقبلية» (ص٢٦٤). يتضح من هذا، أن الكاتب لاينطلق من التراث بل إليه، وإنه لايعطي التراث أولوية على الواقع. من ناحية أخرى نتذكر، أنه يفهم التراث على أنه « الماضي المتد إلى الحاضر». وبما أن المرحلة القومية المعاصرة هي «الداخل» (بمصطلحات تيزيني) والماضي هو «الخارج»، فإن التراث هو «الخارج» الذي أصبح «داخلاً» (انظر ص٢٦٤)، وهكذا يصبح التراث جزءاً من الواقع، وهو الخطأ الذي وقع

(٥٤) ملحق الثورة الثقافي، العدد ١٠، تاريخ ٢٨-٤-١٩٧٧.

فيه تيزيني. فالتراث ليس أكثر من جزء من البناء الفوقي للمجتمع، في حين أن المرحلة القومية المعاصرة، كما شرحها الكاتب، هي البناء التحتي. فكيف يصح أن يكون التراث جزءاً من البناء التحتي؟!.

يدفعنا هذا الاكتشاف إلى البحث في العلاقة بين الفكر والواقع لدى الكاتب. فنجده في أحد الأماكن يلح على رؤية الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي من خلال منهجية تأخذ بعين الاعتبار الدقيق، فيما تأخذ: «العمل على خلق مزيد من الوضوح المعمق حول البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي القديم والوسيط والحديث والمعاصر أيضاً بمساعدة نتائج الأبحاث التي تحققت في داخل البنية الفكرية لهذا المجتمع» (ص٢٣٣). في مكان آخر يرى، أن بحث قضية التراث العربي يدخل في نطاق قضية «الثورة الثقافية»، وإن بحث هذه الثورة يدخل في نطاق «الثورة الاجتماعية الاشتراكية» في الوطن العربي. لهذا المنطق الأولوية، ولكن دون إهمال المنطلق المقابل، وهو أن بحث الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطن العربي مشروط ببحث الثورة الثقافية، وأن بحث هذه الأخيرة مشروط بدوره ببحث قضية التراث العربي (ص٢٣٠). وهكذا يصل الكاتب عبر مقولة الاستقلالية النسبية للفكر عن الواقع، إلى مقولة الاستقلالية النسبية للواقع عن الفكر، وهي مقولة تتعارض مع المادية الجدلية.

إن طيب تيزيني يعطي التراث أهمية بالغة ضمن الحاضر، يبالغ بأهمية العنصر التراثي في الحاضر. فيبدو وكأن الوعي في الحاضر موروث من الماضي، مع أن الحاضر هو الذي يكون وعي الناس حتى عبر الديانات والمذاهب والأفكار المتوارثة. مثال ذلك أن المسيحية في مجتمع الرقيق صيغت رقياً، وفي المجتمع الاقطاعي صيغت اقطاعياً، وهي الآن في المجتمع الرأسمالي مصاغة رأسمالياً من قبل الطبقة المتسلطة في كل من المجتمعات المذكورة. لذلك فإن ماركس دعا إلى

الانتقال من نقد السماء إلى نقد الأرض. على العكس من ذلك يرى تيزيني، «إن نقد الأرض يقتضي نقد السماء، بل ويسبقه أحياناً» (ص٢٦٦)، وهو يرى أن التراث العربي يمتلك حيزاً خطيراً في الحياة الثقافية العربية المعاصرة (ص٢٦٦)، وان هناك تناقضاً بين الجماهير الكادحة من جهة والقوى السياسية التقدمية والمفكرين التقدميين والاشتراكية العلمية من الجهة الأخرى، كما بينا سابقاً. وقد قلنا إن هذه الأقوال عن الجماهير تتضمن نصف الحقيقة، وإن الايمان ليس دليل تقدم أو رجعية على الصعيد الاجتماعي. فالدين ليس مجرد اديولوجيا، إلا بالنسبة للطبقات المتسلطة، وهو بالنسبة للجماهير قبلئذ حاجة روحية نابعة من الواقع المعاش.

لقد بينا في بداية هذه الدراسة أن الكاتب لم ير العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وتطورها منذ الجاهلية حتى الآن على حقيقتها. ويبدو لنا هنا أنه بالمقابل أخطأ في فهم البناء الفوقي للمجتمع العربي منذ الجاهلية حتى الآن. دليلنا على ذلك، إضافة لما سبق، قوله: «ومما يستحق الاهتمام المبدئي العميق هو ذلك الوضع النموذجي الخاص بفقدان الوعي الذاتي الطبقي بشكله النظري المستقل والمتحيز نسبياً من حياة الطبقات الاجتماعية التي كونت المجتمع العربي الوسيط (...) والحديث (...) والمعاصر، إلى حد كبير. وقد أسهم هذا الوضع في تعقيد وتعمية وتشويش مسألة التحزب في إطار البحث التأريخي والتراثي في المجتمع العربي. ولذلك نجد أكثر مواقف المؤرخين والباحثين التراثيين الايديولوجية خلال تلك العصور الطويلة متحزبة لصالح ملك أو نبي أو أمير أو فقيه أو متصوف أو فرقة دينية إلخ... أما الفرز الايديولوجي الطبقي المفصح عنه بما ينتج عنه ومايرافقه من تمييز فئوي وقومي وإنساني، فلا نشهد له بشكل عام وجوداً في مواقفهم، هذا بغض النظر طبعاً عن حالات معينة يظهر

فيها ذلك مشوباً بآراء اسطورية أحياناً وباجتهادات شخصية أحياناً أخرى» (ص ٢٥١). إنه في الواقع وضع يصعب فهمه، ولكن على من يعامل المجتمع العربي معاملة المجتمع الأوروبي. فالطبقات هنا ليست هي الطبقات هناك في تمايزها وديمومتها، والزعيم هنا، ملكاً كان أو نبياً أو سيداً، لايماثله الزعيم هناك في تجسيده لوحدته، سواء كانت دولة أو فرقة دينية أو عشيرة. غير أن المرء يمكن أن يتعرف على مواقف المؤرخين والباحثين المذكورين من خلال معرفة الملك أو النبي أو السيد الذي يتحزبون له. وعليه أن يتجاوز القواسم المشتركة، المحتملة في التدين مثلاً، ليرى الفوارق. وإذا لزم الأمر، عليه أن يجد الآراء السياسية من خلال الأساطير والخرافات والحكايات. فلا يجوز أن تمنعنا كثرة الأشجار عن رؤية الغابة!.

إن عدم تمكن الكاتب من استجلاء وعي الناس وتمايزه في الشرق العربي أوصله، انطلاقاً من التدين العام الظاهر، إلى اتهام الجماهير الكادحة بالغرق في الاديولوجيا الاقطاعية. وهذا يشير بوضوح إلى أنه لايرى في التراث ذلك التقدم الذي يعرضه في كتابيه. غير أن أهمية التراث تضخمت في ذهنه من بقاء ظاهرة التدين العام. وهذا الوهم أوصله إلى وهم آخر، وهو أن الجماهير الكادحة سوف تتقبل الفكر الاشتراكي العلمي، عندما تعلم أنه وريث شرعي لتراثها. لذلك فهو يريد أن يقيم الجسور بين هذه الجماهير وهذا الفكر عن طريق التراث. نقرأ على الصفحة ٣٥٨: «ولهذا يستبين لنا أن اكتشاف وحدة الفكر الثوري (الاشتراكي العلمي) بالواقع العربي المعاصر، يشترط إنجاز تحليل علمي عياني دقيق لهذا الواقع انطلاقاً من هذا الفكر من حيث هو امتداد نوعي للتراث العربي الاسلامي والانساني في عناصره التقدمية أو المحرضة على التقدم...» من أجل ذلك يرى المؤلف ضرورة إنجاز بحث دقيق للواقع العربي، ودراسة الفكر العربي في سياقيه

التاريخي والتراثي، ثم القيام بمزاوجة جدلية عميقة بين الواقع العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي من خلال دراسة التراث العربي (ص٣٥٩/٣٦٠). ونحن نرى، أن هذه العملية ليست دون قيمة أو فائدة، لكنها لن تعطي الثمرة المرجوة منها، ذلك لأن الواقع - وهو يبقى الأساس والمنطلق والنهاية. له بناؤه الفوقي وبالتالي فكره المنطلق من هذا الواقع، وهذا البناء الفوقي هو الجدير بالدراسة. من ناحية أخرى، الاشتراكية العلمية هي أدوات علمية لدراسة الواقع وتبيان طرق حل معضلاته. وعندما يكون هذا التطبيق للأدوات العلمية المذكورة في خدمة مصالح ومطامح الجماهير الكادحة، فعندئذ نكون قد بينا الطريق لهذه الجماهير، وهي الحكم الأخير... ذلك أنها هي التي تتلقى الضربات، ونحن المثقفين نتلقى الضربات أحياناً. لكننا، أحياناً أكثر، نعد الضربات. وإذا لم تمتثل الجماهير «الجاهلة» لآراء المثقفين «الرشيدة» فلافائدة. وليس لنا من بعد إلا أن نستعيد القول العظيم: «فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر»!

هـ. المناهل الفكرية لطيب تيزيني

١. الماركسية:

يسمي تيزيني نظريته في التراث «جدلية تاريخية تراثية»، التي تجد في الماركسية «قاعها الأصلي ومصدرها المنهجي الخصيب» (ص١٦٤)، نظريته هي تجسيد وإغناء وتطوير للمادية التاريخية في نطاق قضية التراث (ص٢٥٤). و «تطمح أن تمثل وجهاً من أوجه التطبيق الحي والتطوير للنظرية المادية التاريخية الجدلية بقاعدتها

النظرية الاجتماعية الاقتصادية، الاشتراكية العلمية» (ص٣٥٠)، وسبب ذلك هو - كما يقول الكاتب - قرارنا بأن الخروج من التخلف الشامل العميق ومن التجزئة القومية في الوطن العربي يمر شرطياً عبر الثورة الاشتراكية بمهماتها الرئيسية الثلاث، الاجتماعية الانتاجية التصنيعية، والقومية التوحيدية، والثقافية الايديولوجية» (ص٣٥٠/٣٥١).

فسبب تطبيق النظرية المادية التاريخية الجدلية وقيام الثورة الاشتراكية المرتكزة على هذه النظرية هو الخروج من التخلف والتجزئة. فتبدو الاشتراكية العلمية والثورة الاشتراكية مجرد وسيلة للقضاء على التخلف ولإقامة الوحدة القومية، وكلاهما مهمة أضاعتها الثورة البورجوازية العربية. إن الكاتب يرى ضرورة قيام ثورة اجتماعية من طراز جديد، «من ذلك الطراز الذي يتصدى لواقعين يتسم بهما الوطن، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية» (ص٢٧١). لكن ألا يتسم الوطن أيضاً بواقع التقسيم الطبقي والاستغلال والاضطهاد؟ لقد سبقت الأحزاب القومية التقدمية للبورجوازية الصغيرة تيزيني، فرأت واقعنا المعاصر متخلفاً مجزءاً، وبحثت عن طريق لإزالة التخلف وتحقيق الوحدة، فوجدت أخيراً الطريق الاشتراكي، لا لإقامة الاشتراكية، بل من أجل التقدم الاجتماعي الاقتصادي وتوحيد الوطن. وهاهو تيزيني يعبر ثانية عن رأي هذه الأحزاب: «إن الخيار الوحيد المطروح أمام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الأداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية» (ص٣٢٧). ويقول أيضاً: «إن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي قد أصبحت الخيار الوحيد أمامنا لتفجير واقع التخلف والتجزئة» (ص٣٥٢). إن فرنسا ليست متخلفة، وهي موحدة قومياً، فهل الواقع الفرنسي هو مانبغي الوصول إليه؟ بتعبير آخر: إذا أمكن

تجاوز التخلف وإقامة الوحدة العربية بطريق غير اشتراكي، رأسمالي مثلاً، هل نستغني عن الثورة الاشتراكية؟ أم أن هناك شيئاً آخر غير التخلف والوحدة يستدعي هذه الثورة؟.

٢ـ القومية

بناء على ماسبق يتساءل المرء عن صحة اعتماد المؤلف في بحثه على الماركسية، وعن صحة تسمية نظرته إلى التراث «جدلية تاريخية تراثية»، ناهيك عن أنها إغناء وتطوير للمادية التاريخية. حقاً انها لم تكن مجرد تطبيق للمادية التاريخية في مجال التراث العربي، انما كانت تعديلاً بادخال العنصر الفاعل القومي إلى جانب أو أمام العنصر الفاعل الطبقي. وفي حالة كهذه نجد أنفسنا وقد غادرنا رحاب الماركسية إلى رحاب أخرى معروفة: رحاب القومية الممركسة. لقد تعرضنا سابقاً للجوانب القومية في فكر طيب تيزيني. وسوف نعرض رأينا ثانية وبسرعة:

تاريخ المجتمع العربي الوسيط هو تاريخ صراع طبقي وصراع قومي، ويغلب الصراع القومي الذي يجري ضمن المجتمع (نظرية «الشعوبية») ومع الخارج. ومن الطبيعي عندئذ أن يتأثر الفكر بهذين النوعين من الصراعات، ذلك لأن مبدعي ذلك الفكر قد عاشوا «ضمن علاقات طبقية وفئوية ومجتمعية (قومية) وإنسانية عامة برزت كثيراً أو قليلاً من خلال المماحكات والصراعات والحروب الاقتصادية والايديولوجية والسياسية والقومية بين طبقات وفئات البلد الواحد، وبين هذه من طرف ومثيلاتها في بلد آخر من طرف ثان» (ص٢٤٧). ونشوء تلك الصراعات الفكرية «لايعكس الصراع الطبقي بمعناه

الضيق فحسب، وإنما يتمثل، كذلك، التحرك المجتمعي (القومي) الشامل، الذي تساهم فيه فئات اجتماعية أخرى لايمكن إدراجها في إطار الطبقات الرئيسية في المجتع العربي، كما تساهم فيه تأثيرات أجنبية خفية أو مفصح عنها» (ص٢٥٢). يضاف إلى ذلك التأكيد على «الوعي القومي» حتى في ذلك العصر الذي لم يكن فيه من وجود، بل ان الوعي القومي يتقدم على الوعي الطبقي، حسب رأي المولف: «..تلك المجابهة القومية العربية شغلت وتشغل حيزاً رئيسياً من الوعي الذاتي للانسان العربي، نقول (حيزاً رئيسياً)، لأن هذا الوعي ليس هو في حقيقة الأمر حصيلة الوجود القومي فحسب، وإنما كذلك وبشكل ضروري حصيلة الوجود الطبقي لذلك الانسان» (ص٧٥). وكنا قد رأينا سابقاً ان الكاتب استخدم «القومية» كمقياس للتقدمية.

٣. النخبوية

تطرقنا إلى هذه الناحية من تفكير طيب تيزيني في مجال الحديث عن الجماهير الكادحة والتراث، ولابأس ببعض الاضافة. يقول تيزيني، إن الطبقة البورجوازية العربية، بحكم أنها جاءت من الاقطاع وتواطأت مع الاستعمار، قد فشلت في تحقيق المهمات الثلاث، وهي الثورة الاجتماعية الانتاجية التصنيعية والثورة القومية التوحيدية والثورة الثقافية الاديولوجية، وإن الحامل الجديد لهذه الثورات في إطار الوطن العربي هو الطبقات الكادحة. ثم يحدد بدقة أكثر فيؤكد، أن الثورة الاشتراكية وتحقيق الوحدة القومية العربية لايمكن إنجازها «إلا بقيادة الطبقات الكادحة وطلائعها الثورية» (ص ٣٠٤). و«إذا كانت هذه الجماهير تتحرك حتى الآن في دائرة الايديولوجيا الاقطاعية

(التبريرية الغيبية) المتجزرة»، فمن الضروري «تثوير تلك الجماهير، أي تحويلها إلى (الوضع الثوري) انطلاقاً من الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية لـ (المرحلة القومية المعاصرة) العربية» (ص٣٥٧). الذي يقوم بهذا التثوير هو الحزب السياسي الثوري، بالطبع. وفي النهاية، إن العمل على تحقيق قضية الثورة الاشتراكية الوحدوية وقضية الثورة الثقافية وقضية الرؤية الثورية للتراث العربي يتم عبر الحزب الثوري السياسي (ص٣٧٨). هكذا يبدأ بالجماهير والطبقات الكادحة ليصل إلى الحزب السياسي الثوري.

٤ـ التواطؤية (التآمرية):

يمكن أن نسمي نظرية تيزيني في التاريخ العربي «تواطؤية». ففي المجتمع الاسلامي العربي الوسيط يجد الكاتب: «إن ارتباط المركزية باقطاع الأرض ارتباطاً ضرورياً، كان في حقيقة الأمر تعبيراً عن علاقة تضايفية بينهما، كمن من ورائها تواطؤ عفوي ضمني بين كلا الطرفين انفرط عقده أخيراً لصالح الاقطاع» (ص٣٨). ويتحدث عن عصر النهضة أو اليقظة العربية الحديثة والكفاح للانسلاخ عن الامبراطورية العثمانية، فيؤكد «ان القوى الاجتماعية الطبقية التي قادت ذلك الكفاح، تكونت، بالخط العام، من كل الطبقات الاجتماعية، مع الاشارة طبعاً إلى أن شرائح كبيرة أو صغيرة من بعض هذه الطبقات العربية (الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية العليا) تواطأت مع ذلك الوجود العثماني، بل ربما كانت قد تحولت إلى جزء صميمي منه» (ص٨٢). وباسم «الرابطة الدينية الاسلامية» «عملت أطراف التواطؤ العربي التركي العثماني على زعزعة ذلك العداء الطبقي والقومي وعلى

تكريس وحدة (الأمة الاسلامية)، التي كان عليها... أن تقدم المبررات لاضطهاد طبقي قومي وحتى ديني طائفي..» (ص٨٢) ثم استطاعت قوى الغزو الامبريالي «أن تقيم تواطأً قسرياً بينها وبين القوى السياسية الاقطاعية البورجوازية التجارية العليا بهدف قمع تلك النهضة العربية بآفاقها البورجوازية الطامحة نحو التميز والاستقلال عن الاقطاع... وحيثما برزت معالم ذلك التواطؤ الامبريالي - الاقطاعي البورجوازي، كانت شرائح الطبقة البورجوازية الفتية، حاملة (النهضة العربية الحديثة) تتساقط مستسلمة له، متحولة بوتائر وأشكال مختلفة إلى وسيط تجاري يسوق في الوطن العربي ماتسمح به الامكانات المعطاة له بوصفه خلقة مكملة للاقتصاد الامبريالي العالمي» (ص ٨٣/ ٨٤). لقد كان تشكل وتبلور الطبقة البورجوازية العربية بصورة هجينة وقاصرة وغير متماسكة، «ذلك لأن التواطؤ التاريخي بين الاقطاع المحلي والامبريالية الغربية أفقدها بطبيعة الحال - وهي التي أخذت في الانبثاق بالأصل في صلب ذلك الاقطاع قبل نشوء الامبريالية - امكانية اكتساب شخصية متميزة عن الاقطاع» (ص٨٤).

بسبب ذلك: لم تحقق الطبقة البورجوازية العربية شيئاً رئيسياً متميزاً لا في الفكر ولا في الواقع (ص٨٤)، ابتعدت الجماهير عن هذه الطبقة ورفضتها بمؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ص٨٥)، لم تتكون ثورة بورجوازية حازمة وإنما نشأت بدلاً من ذلك حركة بورجوازية اقطاعية هجينة (ص ١١٨)، صنعت البورجوازية العربية الوهم الذاتي الخاص بها والذي يمنحها شيئاً من الاطمئنان والقناعة بإمكاناتها، وقد تمثل هذا الوهم بـ «نزعة المعاصرة» في منحاها التراثي العدمي (ص ١٢٣)، أصبح النمو الداخلي للطبقة البورجوازية العربية معرضاً للغزو الاستعماري الخارجي، الأمر الذي أثر على تكوينها لوعيها الطبقي الذاتي (ص١٢٤)، أجهضت التحولات

البورجوازية من ثورة اجتماعية إنتاجية وتحويل قومي توحيدي وثورة ايديولوجية ثقافية (ص ٢٩٣/ ٢٩٤). «وربما كان من الضروري التأكيد على أن إحدى المهمات الرئيسية التي طرحها ذلك التواطؤ بقوته الرئيسية، الاستعمار، كانت العمل على بعثرة الأقطار العربية وضرب بعضها ببعض من خلال خلق كيانات سياسية متمايزة ومستقلة عن بعضها كثيراً أو قليلاً في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مما جعل قانون التطور المتفاوت وغير المتوازي هو السائد في تلك الأقطار» (ص٢٩٦).

هكذا بنظرية التواطؤ هذه، يفسر طيب تيزيني تحولات اجتماعية اقتصادية أساسية في تاريخ المجتمع العربي، كما يفسر معضلات معاصرة كبرى للوطن العربي. وكنا قد رأينا كيف أعاد «الشعوبية» إلى تآمر من قبل الاقطاع الأجنبي ضد الحكم العربي.



في النهاية، لقد رأى القارئ أننا لانتفق مع طيب تيزيني من حيث الأسس التي تقوم عليها دراساته التراثية. ومع ذلك فإننا نحترم فيه أنه قد حاول وضع نظرية. وربما كان هذا هو الناحية الايجابية الوحيدة التي وجدناها لديه، وهي ايجابية لايستهان بها.



نمط الانتاج الآسيوي في مصر

ـ مناقشة لمقولات أحمد صادق سعد*

عرفت الأساطير اليونانية منذ زمن بعيد. وعندما اطلعت قبل سنوات قليلة على أساطير مابين النهرين ذهلت للاقتتال الدامي بين الآلهة. وومضت في ذهني فكرة أن النظام الشرقي يختلف عن النظام الغربي كاختلاف آلهة بابل عن آلهة اليونان. آلهة الغرب يتنافسون، يتصارعون من خلال أتباعهم البشر. قد يخسرون وقد يكسبون، لكنهم يبقون آلهة وفي نفس المناصب الإلهية. أما آلهة الشرق فيصطرعون بأنفسهم مع أتباعهم السماويين والأرضيين، فيخسرون مناصبهم الآلهية أو يكسبون مناصب جديدة، ثم إنهم قد يموتون ويزولون مثل أي بشري. وفي الحقيقة قد يُقتل صاحب الرقيق أو الاقطاعي في صراع مع عضو آخر في طبقته. لكنه يبقى مثل الاله اليوناني سيداً ضمن

(*) نشرت الدراسة لأول مرة في مجلة: قضايا عربية (بيروت)، عدد شباط ١٩٨١، ص ١٥٧ - ١٧١.

طبقة أصحاب الرقيق أو الإقطاعات ويورث ابنه البكر وضعه الاجتماعي الاقتصادي. أما السيد الشرقي فقد يصبح صعلوكاً، والعبد الشرقي قد يصبح سلطاناً. بل إن حوالي ثلاثة قرون ونصف (١١٧١ - ١٥١٧) مرت على مصر والسيادة فيها للعبيد (الذين سموا «مماليك» لأنهم بيض البشرة).

وليست غايتي في هذه المقالة أن أبين الفروق بين النظام الغربي (العبودي والاقطاعي) والنظام الشرقي الذي أسماه ماركس «نمط الانتاج الآسيوي»، فهناك عدد من المؤلفات بالعربية تطرقت إلى هذا الموضوع أو بحثت فيه. ونحن الآن بصدد مناقشة واحد من أحدث هذه المؤلفات، وهو كتاب أحمد صادق سعد «تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي» الذي صدر عام ١٩٧٩ عن دار ابن خلدون في بيروت. ويتميز هذا الكتاب عن أغلب المؤلفات الأخرى المذكورة بانتقاله من النظرية إلى التطبيق. فهو محاولة لفهم تاريخ مصر في ضوء نظرية «النمط الآسيوي للإنتاج»، دون أن يتوهم الكاتب بأن في هذه النظرية جميع المفاتيح للظروف المصرية الماضية أو الحاضرة أو بأن مؤلفه خال من النواقص والقصور (ص٥٢٥).

يضم الكتاب عشرة فصول تغطي تاريخ مصر حتى تاريخ دخول العثمانيين في عام ١٥١٧. في الفصل الأول يناقش الكاتب مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي. وبدءاً من الفصل الثاني يقوم باستعراضه التاريخي للمجتمع المصري في العصر الفرعوني (الفصل الثاني)، والهيليني الإغريقي (الفصل الثالث والرابع). والاسلامي العربي الأول (الفصل الخامس والسادس) والاسلامي الفاطمي (الفصل السابع والثامن)، وأخيراً الأيوبي المملوكي (الفصل التاسع والعاشر). ومتى كانت السلطة بيد جماعات من خارج مصر نرى الكاتب يتتبع أصول هذه الجماعات والنظام الاجتماعي الاقتصادي الذي انحدرت منه، فيتحدث عن عرب

الجاهلية والثورة الاسلامية (الفصل الخامس)، وعن المغرب والدعوة الشيعية الاسماعيلية (الفصل السابع)، والشعوب الرعوية في آسيا الوسطى التي انحدر منها سلاطيننا المماليك (الفصل التاسع).

يستهل الكاتب الفصل الأول بقوله: إن الحركة الثورية المصرية كانت تتبنى النظرية القائلة بمرور المجتمع في تطوره بمراحل خمس، هي: المشاعية البدائية والعبودية والاقطاع فالرأسمالية والاشتراكية. لكن بعد وفاة ستالين ألقي الضوء على بعض النصوص لماركس وأنغلز التي كشفت عن وجود تكوين اجتماعي مغاير للمراحل الخمس المذكورة، أسماه ماركس «نمط الإنتاج الآسيوي». كما استعمل التعبير (الطغيان الشرقي) الذي درج عليه عدد من البورجوازيين الذين اهتموا بالمجتمعات غير الأوروبية» (ص٧). ويقول الكاتب، إن مفهوم الطغيان الشرقي «ليس مفهوماً علمياً دقيقاً، بل أقرب إلى موقف فكري مما حدث كثيراً في التاريخ، وأعني أن الدولة في أشكالها البدائية تجسدت في ذات الملك أو السيد الأعلى وبدت أعمالها وكأنها نابعة من إرادته الشخصية فقط» (ص٧). ثم يتطرق الكاتب مباشرة إلى كتاب «الطغيان الشرقي» لفيتفوغل، ناقداً فيه تركيزه على «الأشكال النفسية التي ترتديها الأحوال في الدول الشرقية» والتي «يستنتجها من العوامل الجغرافية والبيئية استنتاجاً آلياً، منكراً دور الصراع الطبقي في المجتمع واحتمالات المستقبل»(ص٩).

إننا نرى أن أحمد صادق سعد محق عموماً في نقده لفيتفوغل: ونخص بالذكر أن فيتفوغل أعطى السقاية الاصطناعية قيمة مطلقة، مما دفعه لتسمية مجتمعات النمط الآسيوي للإنتاج «مجتمعات هيدرولية» (أي مائية) (1). «ولكن استقراء الحقائق والمعطيات

---

(1) هلموت رايش: حول مفهوم نمط الانتاج الآسيوي، غوتينفن ١٩٧٧، ص ٦١/٦٢، بالألمانية.

التاريخية يبين أن النظام الشرقي قام أيضاً لدى شعوب تجوالة في أقاليم شبه قاحلة»، كما يذكر أحمد صادق سعد في ص ٥١٣ من كتابه الموضوع للبحث. وأن أنغلز نفسه همّ أن يقع فيما أسماه فيتفوغل نفسه «مادية جغرافية»(٢)، عندما قال: «ولكن ماعلة أن الشرقيين لم يصلوا إلى الملكية العقارية، ولا حتى للملكية الإقطاعية؟ أعتقد، أن مرد ذلك بصورة رئيسية إلى المناخ، بالارتباط مع ظروف الأرض، وخاصة الشرائط الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء الكبرى عبر الجزيرة العربية، بلاد فارس، الهند، والتتار إلى الهضاب الآسيوية العليا»(٣)، بيد أن هذا النص لايعبر وحده عن وجهة نظر أنغلز الكاملة والنهائية، وهي في الحقيقة لاتختلف عن وجهة نظر ماركس.

ومع ذلك فإن نقد الكاتب لمفهوم «الطغيان الشرقي» ليس واضحاً. ومن المعروف أن هذا المفهوم لم ينحته فيتفوغل، وإنما يعود إلى هيغل في «محاضرات في فلسفة تاريخ العالم»، التي ألقاها على طلابه في عام ١٨٣٧ ونشرت في عام ١٨٤٠. وبتأثير هيغل استخدم ماركس عبارة «الاستبداد الآسيوي» أو «الشرقي»(٤)، لأول مرة في مؤلفه «في نقد فلسفة الحق الهيغلية» (١٨٤١- ١٨٤٣) ثم في أماكن أخرى كثيرة آخرها الكتاب الثالث من الرأسمال. وحتى مفهوم «العبودية العامة» (أو العبودية المعممة)، الذي استخدمه ماركس، يعود إلى هيغل(٥). وفي

---

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤/٣٥. (٣) رسالة أنغلز إلى ماركس، مانشستر ٦ حزيران ١٨٥٣. بالعربية: مراسلات ماركس/ أنغلز، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣، ص٥٥. وقد قمنا بترجمة النص المستشهد به هنا عن الأصل الألماني.

(٤) انظر جياني سوفري: حول نمط الإنتاج الآسيوي، فرانكفورت ١٩٦٩، ص ١٥/١٦. (الأصل إيطالي وقد اعتمدنا الترجمة الألمانية - ب.ع).

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٣.

حين أن أحمد صادق سعد ينقد مفهوم، «الاستبداد الشرقي» نقداً غامضاً، دون أن يتخلى عنه حتى نهاية كتابه، فإنه يستخدم مصطلح «العبودية المعممة» دون أي نقد، مع أن المصطلحين يعبران عن حالة سياسية واحدة.

ويقدم لنا الكاتب في الفصل الأول عدة استشهادات بماركس وأنغلز عن نمط الإنتاج الآسيوي، منها قول ماركس، إن التدخل البريطاني في الهند «أحدث أعظم ثورة اجتماعية، والحق يقال، الثورة الاجتماعية الوحيدة التي عرفتها آسيا يوماً» (ص٢٢)(٦) ، ومن ثم تبريره لتحلل المشاعات القروية الهندية على يد الاستعمار البريطاني (ص٣٠)، وقول أنغلز، إن هذه المشاعات شكلت لآلاف السنين أساساً لأشد أشكال الدولة قسوة، هو الطغيان الشرقي (ص٢٧) (٧).

من المؤكد أن هذا الموقف من ماركس وأنغلز ينطلق من نظرة أولية إلى الاستعمار باعتباره غزواً رأسمالياً من الخارج سيثور العلاقات الاجتماعية في آسيا على طريق تحقيق الانسانية لذاتها (٨). فالمسألة ليست قطعاً مسألة تأييد للاستعمار، بل مسألة تطوير القوى الانتاجية في الهند عن طريق العلاقات الرأسمالية الداخلة مع الغزو البريطاني. ومع ذلك، فمن المؤكد أيضاً أن هذا الرأي يعبر عن تقدير ماركس الإيجابي للملكية الخاصة. فهو يرى أن المجتمع القائم على الملكية الخاصة، وخاصة البورجوازي، يثور باستمرار نمط الإنتاج، بينما يجد معيقات في العلاقات ماقبل الرأسمالية وخاصة االآسيوية القائمة

---

(٦) السلطة البريطانية في الهند (١٨٥٣)، الترجمة للنص أعلاه من قبلنا. بالعربية: ماركس / انغلز، في الاستعمار ، دار التقدم، موسكو، دون تاريخ، ص٢٩.

(٧) انتي دوهرنغ، دار دمشق، دمشق ١٩٦٥ ، ص ٢١٧.

(٨) السلطة البريطانية في الهند، ص ٣١.

على الملكية المشاعية والمتصفة بـ «الركود»، إلا أنه من الواضح أن هذه النظرة لاتتفق مع تصور تاريخي يتضمن تعددية إمكانات التطور [٩]، بل يوصلنا إلى الستالينية والمراحل الخمس لتطور المجتمع البشري. ثم إذا كان الهدف النهائي هو الاشتراكية والشيوعية، أي الملكية الجماعية، فمن الطبيعي أن يقف المرء هنالحظة للتفكير في حتمية ولامحالة الانتقال من الملكية الجماعية إلى الملكية الخاصة للوصول ثانية إلى الملكية الجماعية.

إلا أن وجهة نظر ماركس وأنغلز تعدلت فيما بعد. ففي الكتاب الأول من «الرأسمال» يرى ماركس بعد تقويض الانتاج الحرفي على يد الرأسمالية الغازية تحويلاً للمستعمرة إلى مزرعة لإنتاج المواد الخام. وهكذا أرغمت الهند الشرقية على أن تنتج لبريطانيا العظمى القطن والصوف والقنب والجوت والنيلة... الخ. فأقيم تقسيم عالمي جديد للعمل جعل جزءاً من الكرة الأرضية ينتج بالدرجة الأولى المواد الزراعية من أجل الجزء الآخر الذي ينتج بالدرجة الأولى مواد صناعية. وقد أصبحت هذه المقولة منطلقاً لنظريات جديدة في الامبريالية والتخلف[١٠]. لهذا السبب نرى أن أحمد صادق سعد لم يعرض في استشهاداته آنفة الذكر الرأي الكامل المتكامل لماركس وأنغلز، وإن ماركس وأنغلز لم يكتشفا - سريعاً بالنسبة لزمنهما - النواحي السلبية للاستعمار الرأسمالي الغربي فحسب، بل اكتشفا أخيراً أيضاً النواحي الإيجابية في نمط الإنتاج الآسيوي.

ونحن نأخذ على الكاتب أنه استشهد برسالة ماركس إلى فيرا زاسوليتش بصورة مجتزئة، حاذفاً منها الاحتمال الاشتراكي الذي رآه

---

(٩) هلموت رايش، ص٤٠.

(١٠) سوفري، ص٣١.

في المشاعات القروية (ص١٠). لقد قال ماركس في الرسالة المذكورة: «في هذه الحركة في الغرب يتعلق الأمر إذن بانقلاب شكل للملكية الخاصة إلى شكل آخر للملكية الخاصة. وعلى العكس من ذلك سيكون مايجري في حالة الفلاحين الروس هو تحويل ملكيتهم المشاعية إلى ملكية خاصة. إذن فالتحليل المعروض في «الرأسمال» لايتضمن أية براهين. لامع ولا ضد قدرة المشاعة القروية على الحياة، ولكن الدراسة المخصوصة لهذا الموضوع التي قمت بها والتي جمعت موادها من المصادرالأصلية أقنعتني بأن هذه المشاعة القروية هي نقطة ارتكاز البعث الاجتماعي لروسيا: ولكن لكي تتمكن من أداء دورها هذا لابد من إقصاء المؤثرات المدمرة التي تنصب عليها من جميع الجهات ولابد من إعطائها بالتالي الشروط العادية للتطور الطبيعي» (١١). وأكد أنغلز في مقالة له، أن إلغاء القنانة في روسيا قد سدد أخطر ضربة للملكية المشاعية، وأضاف أنه يمكن إنقاذها إذا ما انتصرت الثورة البروليتارية في أوروبا الغربية وقدمت هذه عندئذ المساعدة اللازمة للفلاحين الروس من أجل تجنب مرحلة الملكية البورجوازية المتفتتة (١٢). وفي عام ١٨٧٧ وصل ماركس إلى هذه النتيجة: «إذا تابعت روسيا الطريق التي خطتها منذ عام ١٨٦١، فإنها سوف تضيع أجمل فرصة أتاحها التاريخ قط لشعب من الشعوب لكي تخوض جميع التقلبات المقدورة على النظام الرأسمالي»(١٣)

---

(١١) رسالة ماركس إلى فيرا زاسوليتش، لندن، ٨ آذار ١٨٨١، في مراسلات ماركس أنغلز... ص ١٧٤ ، تمت ترجمة النص أعلاه من قبلنا ـ ب. ع.

(١٢) «الهند، الصين، روسيا»، (٢١ نيسان ١٨٧٥)، لدى سوفري ص ٦٥.

(١٣) رسالة ماركس إلى هيئة تحرير مجلة «حوليات الو طن»، تشرين الأول ١٨٧٧، في: مراسلات ماركس أنغلز... ص ١٥٥.

وقد ذكر أحمد صادق سعد في صفحة متأخرة من الخاتمة (ص٥١٩) هذا الاحتمال الاشتراكي للمشاعات القروية، لكنه لم يتبنّه في كتابه، ولارأى إمكانية للتخلص من «الركود» الآسيوي إلا في نظام إقطاعي، أو بالأحرى في نظام للملكية الخاصة يسمح بالتطور الرأسمالي وبالتالي الاشتراكي. هذا يعني أنه مازال عند النظرة الأولية لماركس وأنغلز. ويظهر هذا ـ فيما يظهر ـ من تفضيلة النظام العبودي والاقطاعي على النظام الشرقي، لأن فيهما ـ كما يقول إنتاجاً سلعياً، ولأن النظام الاقطاعي يحبل بالرأسمالية. إنه يعتبر «العبودية المعممة»، أي نمط الانتاج الاسيوي، «شكلاً أقدم من العبودية الفردية، وتطابق مستوى أكثر انخفاضاً للقوى الانتاجية عما يتميز به نظام العبودية الفردية (في روما واليونان) (ص١٨)، ذلك لأن عبيد روما وأمثالهم كانوا سلعاً، ويستثمرون في إنتاج السلع، لافي تغذية الاكتفاء الذاتي كما في النظم الآسيوية. وعند المقارنة مع الاقطاع يقول: «وبشكل عام، فمستوى القوى الانتاجية أعلى في الإقطاع عنه في الدول الآسيوية بمراحل كبيرة، وتفسح المجال أمام إعادة الانتاج موسعاً، وتتوالد في باطنه القوى المادية والاجتماعية اللازمة لانبثاق الرأسمالية.... أما النظم الآسيوية فميزتها الأساسية هي اعتماد المشتركات على الاقتصاد الطبيعي والاكتفاء الذاتي دون الانتاج الموسع إلا بشكل استثنائي، ولاتنمو الرأسمالية في ظلها بل تحيا(هذه المشتركات -ب.ع) حياة نباتية راكدة على الأغلب...»(ص١٩).

وقبل أن نناقش هذه المقولات ، نود أن نثبت للكاتب رأياً مناقضاً لها، نجده على ص ٣٩٢/ ٣٩٣: «وعلاوة على الأرباح الوفيرة التي كسبها التجار من الحروب الصليبية، فقد استفاد الغرب من التقدم الحضاري الذي كانت فيه الممالك الاسلامية وقتذاك... وكان أن استطاعت البورجوازية الأوروبية الناهضة استغلال هذه المعارف

الجديدة لتفتح الطريق أمام نظام اجتماعي أكثر تقدماً، في حين أن النظم الشرقية تراجعت عن ازدهارها ووقعت في الركود».

إن الكاتب يعطي أهمية أساسية لانبثاق الرأسمالية التي لايحبل بها النظام الشرقي. ومع أن في النمط الآسيوي للإنتاج تقسيماً للعمل، لكن هذا التقسيم للعمل «لم يكن ليستطيع تطوير المجتمع الآسيوي إلى المراحل الأكثر تقدماً لعدم وجود الملكية الفردية لوسائل الإنتاج والمنتجات كقاعدة عامة: فالملكية الفردية هي التي تعطي للخيرات المتبادلة صفة السلعة، وبالتالي تحدث الفوارق وعدم المساواة بين أفراد المشترك وتدفع بالمجتمعات البدائية إلى التحلل»(ص٢٠). هذا القول، الذي يستند فيه الكاتب إلى أنغلز، يوضح ماقلناه عن الأهمية الأساسية التي يعطيها الكاتب للملكية الفردية من أجل التطور. ومما يثير الانتباه هنا أيضاً، أن الكاتب يتحدث عن المجتمع الآسيوي باعتباره مجتمعاً بدائياً، مع أنه أكد قبلئذ (ص١٢) ويؤكد بعدئذ (ص٤٠) أن نمط الإنتاج الآسيوي متقدم على المشاعية البدائية. من هنا نزعم أنه يخلط بين نمط الانتاج الآسيوي والمشاعية البدائية، نظراً للأهمية التي يأخذها لديه معيار الملكية الفردية. ففي حديثه عن مصر الفاطمية يرى، مستعينا بـ هو بسباوم، أن «هذا الضعف للملكية الفردية يجعل من النظام المصري قريباً نسبياً - من حيث هيكله لا من حيث عمره - من المجتمع البدائي. ولذلك فسوف نجد أن التكوين المصري الاجتماعي يحتفظ بدور المشترك القروي، وأن النظام الطبقي مازال غير متطور بمعنى أن حدوده غير حادة وحاسمة تماماً»(ص٢٧٥).

ونعود إلى رأي أحمد صادق سعد بأن النمط الآسيوي للإنتاج متخلف عن النظامين العبودي والاقطاعي. هنا نلاحظ أن ماركس، لدى دراسته لأشكال الانتاج السابقة للرأسمالية (في مخطوطة «أسس

نقد الاقتصاد السياسي») لم يقم بأية مفاضلة بين أي من هذه الأشكال: الروماني والجرماني والآسيوي[١٤]. وفي مقدمة «نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩) يقول ماركس: «في الخطوط الكبرى، يمكن اعتبار أنماط الانتاج، االآسيوي والقديم والاقطاعي والبورجوازي الحديث، حقباً تقدمية للتشكل الاجتماعي الاقتصادي»[١٥]. فقد وجد ماركس في «نمط الانتاج الآسيوي» معالم تقدمية، كما وجدها في النظام الرقي أو الاقطاعي. وجميع هذه الأنظمة متطورة عن المشاعة. إنما «قد تظهر الصفة المشاعية ضمن الكيان القبلي بشكل تمثل فيه الوحدة في سيد العائلة القبلية أو في شكل رابطة ما بين رؤساء العائلات. وينتج عن ذلك شكل أكثر استبدادية أو أكثر ديمقراطية للجماعة»[١٦]. أما المشاعة الأكثر ميلاً إلى الاستبداد فقد وجدها ماركس في نمط الانتاج الآسيوي واما المشاعة الاكثر ميلاً إلى الديمقراطية فإليها يعود النظام الروماني والجرماني[١٧]. كذلك فإن «الركود»، الذي يوصف به المجتمع الشرقي، أورده ماركس بالنسبة لنشوء الملكية الخاصة للأرض وبالتالي التحول إلى الرأسمالية أو بالمقارنة مع المجتمع البورجوازي الحديث[١٨]. وعندما تساءل أنغلز،

---

(١٤) هـ. رايش، ص ٤٦.

(١٥)إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠، ص ٢٦، وقد أضاعت هذه الترجمة المغزى من النص المستشهد به، عندما وضعت مكان «تقدمية» PRO-GRESSIV عبارة «متنامية».

(١٦) ماركس، أسس نقد الاقتصاد السياسي، بالعربية، نصوص حول أشكال الإنتاج ماقبل الرأسمالية، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٤، ص ٦٤.

(١٧) انظر حكمت قفلجملي: تطور أشكال الملكية، دار ابن رشد، بيروت ١٩٧٨، ص ٧٣، ٨٢ـ ٨٧.

(١٨) سوفري ، ص ١٦ ، رايش ص ٣٤.

لماذا لم يعرف الشرق حتى الملكية العقارية الاقطاعية[19]، لم يقصد وصول النمط الآسيوي إلى النمط الاقطاعي، بل تطور المشاعة الآسيوية إلى النظام الاقطاعي بدلاً من النظام الشرقي.

أما أحمد صادق سعد فيعتبر نمط الإنتاج الآسيوي «راكداً» بالمقارنة مع النظامين الرقي والاقطاعي . فالمشاعات (أو «المشتركات» كما يسميها) راكدة من الناحية الاقتصادية، إذ تعتمد على الاقتصاد الطبيعي والاكتفاء الذاتي. حقاً، إن نمط الإنتاج الآسيوي لايعرف الملكية الخاصة للأرض، إلا في حدود ضيقة. فالأرض عموماً للدولة أو للسلطان (وهذه أولى خصائص هذا النمط). وهناك ارتباط وثيق بين الزراعة والإنتاج الحرفي، فيمكن اعتبار المشاعة الآسيوية مكتفية ذاتياً (وهذا يعتبره المؤلفون خاصية ثانية)[20]. الانتاج يجري هنا للاستعمال، أساساً، لا للتبادل. هو إنتاج غير سلعي، وإن أمكن له أحياناً أن يأخذ في المدينة عبر الدولة قيما تبادلية. وطالما أن التبادل لايتم، فمن الطبيعي أن لايكون الاقتصاد نقدياً .هذا صحيح، ولكن لنسأل: هل كان الاقتصاد العبودي والاقطاعي اقتصاداً نقدياً، هل كان الانتاج فيهما سلعياً موسعاً؟. مانعرفه هو أن الانتاج السلعي الموسع لم يكن له وجود قبل الرأسمالية. وماركس نفسه يقول بوضوح، ان جميع أنماط الإنتاج ماقبل الرأسمالية تشترك من ناحية في أنها تنتج قيماً استعمالية، حيث يكون لتحويل المنتجات إلى سلعة دور ثانوي، ومن ناحية أخرى في أنها، من حيث سيطرة الملكية العقارية فيها، ماتزال تهيمن فيها العلاقات الطبيعية[21]. حقاً، إن العبد الغربي يعتبر سلعة،

---

(١٩) انظر الحاشية رقم ٣ والنص المقابل لها.

(٢٠) انظر رايش ، ص٢٦.

(٢١) أسس نقد الاقتصاد السياسي، لدى هـ رايش، ص ٤٥، سوفري ص٤٠، ڤفلجملي ص ١٠٥ .

ولكن لحظة وجوده في سوق النخاسة فحسب، ثم إنه ينتج قيماً استعمالية لاقتصاد منزل صاحب الرقيق؛ يقدم له خيرات عينية لانقدية، إذ ليس هناك تبادل تجاري بين العبد وسيده. ومايفيض عن حاجة الاقتصاد المنزلي لصاحب الرقيق، بما فيه من عبيد وخدم وأتباع، وعن الضريبة المفروضة للسيد الأعلى (الأمير أو الملك وماشابه)، قد يذهب إلى السوق ويصبح سلعة. وكذلك في الشرق يستلب السلطان فائض الإنتاج، بشكل الخراج مثلاً، فيستهلك وحاشيته وجيشه وموظفيه مايستهلك، والباقي قد يباع ويصبح سلعة أو يدخر.

لهذا لايمكن منطقياً أن يكون الاقتصاد االطبيعي وغير السلعي عموماً هو السبب في ركود النمط الآسيوي بالمقارنة مع النظامين العبودي والاقطاعي، طالما أنهما يشتركان معه في ذلك. لكن الغريب أن الكاتب يعود في الفصل الثامن ليتساءل: « ألا يثبت قيام الدولة الفاطمية ونجاحاتها أن القوى الانتاجية استطاعت أن تنمو صادرة من أصول النظام الشرقي وجذوره؟ وبمعنى آخر، هل مازال سليماً بشكل مطلق، أن ارتفاع مستوى القوى الانتاجية مربوط دون فكاك بانتشار المعاملات النقدية والانتاج السلعي وسيادة الملكية الفردية؟» (ص٣٠٣/٣٠٤). فبهذين السؤالين ينفي آراءه السابقة، ولانستطيع إلا أن نبدي موافقتنا المبدئية.

ويعيد الكاتب أسباب «الركود» أيضاً إلى الدور الاقتصادي للدولة الآسيوية. لقد قلنا سابقاً، إن السيد صاحب الرقيق أو الأقنان في الغرب والسلطان ورجاله في الشرق يستلبون فائض الانتاج؛ وفائض الانتاج هو الأرضية التي يقوم عليها التطور الاقتصادي. فالسيد الغربي والسلطان الشرقي هما بالدرجة الأولى والرئيسية من يراكم ويستثمر، لا العبيد ولا الأقنان ولا الفلاحون الشرقيون. أما السلطان فيستخدم بعض هذا الفائض في «الأشغال العامة»، وأهمها «إنشاءات

الري» التي تعد من القوى الإنتاجية المتقدمة في العصور القديمة والمتوسطة والحديثة، والتي تعتبر شرطاً أساسياً للزراعة الشرقية، لأسباب جغرافية ومناخية وما إلى ذلك (وهذه هي الخاصية الثالثة للنمط الآسيوي). وأما السيد الغربي فلم تكن له حاجة لمثل هذه الإنشاءات الضخمة، وبالتالي لم يكن في هذا المجال ليدفع بالقوى الانتاجية إلى أمام مثل السلطان الشرقي. لقد كان السادة الغربيون هم الدولة في إقطاعياتهم وجميع المنتجين عندهم عبيد لهم مباشرة، بصورة أرقاء أو أقنان. وكذلك كان السلطان الشرقي هو الدولة في بلاده وجميع الناس عبيده، صغيرهم وكبيرهم، الأمير والصعلوك (وهذه هي الخاصية الرابعة للنمط الآسيوي). ومع ذلك فقد كانت العبودية تجاه السلطان الشرقي بعيدة غير مباشرة، عبودية عامة (أو معممة) غير محصورة بالفلاحين أو المنتجين عامة، بل تطول الجميع حتى الأمراء، وحتى أنها تطول الأمراء جسدياً قبل الفلاحين لقربهم من السلطان. لذلك يمكن القول، إن فلاحي الشرق كانوا أحراراً بالمقارنة مع معتملي الأرض من العبيد والأقنان الغربيين، وبالتالي كانوا أقدر من هذه الناحية نظرياً على تطوير معارفهم ومهاراتهم من هؤلاء.

على النقيض من ذلك يرى أحمد صادق سعد، أن الدولة الآسيوية تلعب دوراً في إبقاء «التخلف الاقتصادي العام»، لكونها تستغل الفلاحين «عن طريق استيلائها على فائض العمل كله تقريباً في شكل الضريبة فلا يبقى في أيدي الفلاحين ذخر للتراكم وتوسيع الاستثمار»، ولذلك «تتخذ الهياكل الانتاجية سمة الثبات» (ص١٦، انظر أيضاً ص٦٣). والجواب على ذلك، أن التراكم وتوسيع الاستثمار لم يكن مهمة الفلاح في الشرق، ولامهمة العبد والقن في الغرب، كما رأينا، بل مهمة المالك العقاري. غير أن الكاتب يعود في مكان آخر (ص٥١٧) ليعدل رأيه، حيث يقول: «ولأن الدولة الشرقية تتولى المهام الاقتصادية

الرئيسية، فاتجاهها السياسي والفكري هو الحاسم في الحالة الاقتصادية أي في الازدهار أو الركود، وفي رفع مستوى القوى الانتاجية أو الحط منها». هنا نضطر ثانية إلى تأييد الكاتب مبدئياً، دون أن نخفي استغرابنا لآرائه المتعارضة، خاصة وأن الكاتب نفسه يعطي أمثلة كثيرة على تطوير الدولة للاقتصاد ورفعها للقوى الانتاجية (انظر مثلاً ص ٨١، ٩٠/٩١، ١٥٥ , ٢٠٤، ٢٤١، ٢٥٥...).

قد ينفي القارئ وجود هذا التعارض في الرأي، بدعوى أن الكاتب يفرق ضمنياً بين «ركود» في الحالة الاقتصادية و «ركود» في البنية الاقتصادية. بحيث أنه يتبنى في الحقيقة شبيه موقف ماركس وأنغلز بالنسبة للركود الشرقي، أي ركود نمط الانتاج الآسيوي من حيث انتقاله إلى الرأسمالية. إن صح ذلك، يكن التناقض الظاهر بين الشاهدين في ص ١٧ و ص ٥١٧، وكذلك بين الشاهدين في ص ١٩ و ص ٣٠٣/ ٣٠٤، قد وجد بشكل ما حلّه. ويتدعم هذا التأويل بالتوضيح التالي من قبل الكاتب: «بيد أنه يجدر بنا أن نوضح للقارئ أمراً هاماً، وهو أن حديثنا عن النمط الآسيوي لايقصد سوى الثبات النسبي للإطارات الرئيسية للتكوين المصري والخطوط العامة لهيكل هذا التكوين. غير أن محتويات كثيرة داخل هذا الهيكل وتلك الاطارات تتغير. فلا يمكن - بطبيعة الحال - مقارنة التكوين المصري أيام الفراعنة به في ظل الفاطميين إلا على هذا الأساس» (ص ٢٥٤). ويقول في مكان آخر: «وهكذا نتبين أن الفكرة الماركسية عن ركود التكوين الآسيوي صحيحة إذا أخذت بمعنى نسبي: أي أن النظام المصري تطور ببطء شديد أولاً (خلال عشرات القرون)» (ص٣٠٣). ونحن نرى، أن الكاتب يفرق حقاً بين مفهومي الركود المذكورين آنفاً، ولو بشكل غير صريح، لكنه يربط بينهما ربطاً محكماً بوثاق الملكية الخاصة، بحيث أن الركود في البنية الاقتصادية وكذلك

الركود في الحالة الاقتصادية يتناسبان عكساً مع قوة الملكية الخاصة. وسنرى شاهد ذلك فيما يلي.

إن الكاتب، حيثما يرى ضمن نمط الانتاج الآسيوي تقدماً اقتصادياً، فإنه يعيده إلى عناصر غريبة عن هذا النمط، عناصر إقطاعية أو ملكية فردية، فهو - كما قلنا سابقاً (انظر الشاهد من ص ٢٠)- لايرى تطوراً إلا في الانتاج السلعي الذي لايجده إلا في نظام للملكية الخاصة. من ذلك أنه يتحدث عن نمو القوى الانتاجية في مصر الهيلينية «في إطار طبيعة التكوين الآسيوي نفسه وباستعمال أساليبه جنباً إلى جنب الأساليب الأخرى (خاصة منهج النمو التلقائي المنبثق من الملكية الفردية والتجارة النقدية)... ولكن تقديرنا أن الاحتفاظ بالإطارات الآسيوية التي تحرك داخلها حكام مصر الهيلينية كان من ضمن الأسباب التي ضيقت على محاولة التطوير نفسها وجعلتها عرضة للضعف السريع فيما بعد» (ص٨١). وفي العهد الروماني: « ... اندفعت مرة أخرى عجلة التطور، فعادت العزب الكبيرة إلى الظهور، تعتمد على الوسائل الحديثة والعملية للزراعة. وهكذا تم تطور تاريخي مرة أخرى شبيه بالسابق، وإن كان على مستوى أعلى بسبب التقدم العام للقوى الإنتاجية» (ص٩١). أما الدافع إلى هذا التطور فيستقى من الجملة التالية: «وترتب على السياسة الرومانية في مجال الاقتصاد أن اتسع الانتفاع الفردي بالأرض، ثم الملكية الفردية لها، اتساعاً كبيراً منذ أوائل العهد البيزنطي (نفس الصفحة). وعلى ص ١٩٢ نقرأ التالي: «لقد دام الركود بالنسبة لمصر طوال فترة ازدهار الخلافة. وبدأت عجلة التطور تدور ثانية في وادي النيل قبيل ثورة الزنج مباشرة (٨٦٨م)، أي عندما بدأ الحكم في بغداد تأفل سيطرته. وفي تقديرنا أن هذا التحول كان نتيجة توافر ظرفين معاً: ظرف خارجي، وهو التغير في الطرق التجارية، بحيث أن عادت إلى النشاط

تلك التي تمر بمصر. وظرف داخلي، وهو الازدهار المفاجئ للملكية الفردية الخاصة لفترة قصيرة، وإتمام عملية استعراب مصر على أساسه». وقد هيمنت فكرة الدور التقدمي للملكية الخاصة على ذهن الكاتب، فعمم من حادثة حرق الديوان في حركة ابن الأشعث في عام ٧٠١ أن «المطلب المحوري لنضال الموالي كان الحصول لهم على الاعتراف بحق الملكية العقارية أسوة بالعرب» (ص١٥٤)(*)

وحتى التقدم الذي جرى في عصر الخلافة الفاطمية، والذي ذكرناه عن لسان الكاتب كإمكانية للازدهار الاقتصادي في ظل نمط الانتاج الآسيوي، يعيده الكاتب إلى عناصر غير اسيوية، فيقول إن النموذج الفاطمي «نموذج جزئي لأنه غير نقي، إذ أن التعامل النقدي والانتاج السلعي قد انتشرا وزادا فعلاً في هذ العصر...» (ص ٣٠٤). لقد رأى هنا تطوراً كبيراً، ولكنه لم يقد إلى تغيير النمط الآسيوي للإنتاج[٢٢]، لذلك رأى أن التطور لم يصل إلى غايته لعدم تحطيم الإطار الآسيوي للإنتاج من قبل تلك العناصر الغريبة: «فقد تحقق في ظل الفاطميين أقصى تطور ممكن للقوى الانتاجية وللفئات الاجتماعية المنتجة، ولم يكن من المستطاع أن تنمو إلى حد أبعد إلا بكسر ذلك الطوق الذي فرضته العلاقات الانتاجية، الآسيوية. فكان طبيعياً أن يعود الوضع القهقرى لامع الأيوبيين فحسب، بل وفي ظل الفاطميين أنفسهم» (ص٢٢٩/٢٣٠).

(*) ووقع في مغالطة مشابهة عندما أعاد العداء بين القرامطة والفاطميين إلى تناقض المصالح التجارية بين الجناحين الاسماعيليين. فغفل عن الأساس الحقيقي للعداء وهو الكامن في التباعد الكبير بين النظامين الاقتصاديين والسياسيين اللذين أقامهما جناحان من حركة واحدة أصلاً. (انظر ص ٢٩٠)..

(٢٢) وكادت أن تاتي المرحلة الفاطمية بمصر إلى مشارف الراسمالية دون المرور لا بالعبودية ولا بالاقطاع (ص٤٩٤).

ويعيد الكاتب الركود إلى أسباب أخرى أيضاً، سنأتي على ذكرها فيما يلي، علماً أن ماركس وأنغلز لم يذكرا سبباً آخر للركود الاسيوي سوى الاندماج بين الزراعة والحرفة في المشاعة القروية التي تشكل الوحدة الأساسية للمجتمع الشرقي. إن الكاتب يتحدث (إلى جانب الركود الاقتصادي) عن الركود في النظام السياسي الآسيوي . ويتجلى هذا في أن التناقض الاجتماعي الأساسي في الدولة الشرقية، بين الدولة والفلاحين، «لم يتحول - على الأغلب إلى القضاء على النظام كله، بل كانت نتيجته في معظم الأحوال استبدال حاكم طاغ بحاكم طاغ آخر، والعودة إلى الأحوال السابقة ولو بعد حين. وذلك لأن الفلاحين لم يكونوا يستهدفون بثوراتهم إلا العودة إلى شكل أقدم وأكثر بدائية من المشتركات القروية، شكل متحرر من وجود الدولة، الأمر الذي كان يناقض حركة التاريخ» (ص١٧).. «وذلك لأن التناقض الأساسي داخل النظام الآسيوي - بين الدولة والفلاحين - ليس من الممكن أن يجد حلاً في اتجاه تقدمي تاريخياً بفعل تطوره الذاتي... إلا في ظروف خاصة» (ص٢٥). لكن الكاتب لم يعرفنا على هذه الظروف الخاصة، ربما باستثناء حالة محمد على باشا(ص٥١١) . ثم يقول، إن الحركات الثورية للفلاحين «فشلت جميعاً في تغيير النظام الاجتماعي والسياسي. ولا يعود هذا، فحسب، إلى قلة التنظيم للحركة وطبيعتها التلقائية والمتقطعة، بل إلى كون الفلاحين كانوا قد استهدفوا بها أساساً العودة إلى النظام المشاعي القديم، فأرادوا أن يقتلعوا الجذور التي ضربها - إلى حد ما- الإنتاج السلعي والتبادل النقدي في الاقتصاد المصري، وأن يتخطوا حتى النمط الآسيوي بما يقترن به من استبداد مركزي. وكانت هذه الأهداف مستحيلة التحقيق» (ص١٢٧).

ويقول أحمد صادق سعد، إن مصر لم تعرف «حركة مثل ثورة الزنج، لأن العبيد لم يلعبوا دوراً ذا شأن في الانتاج باستثناء عدد من

الاباق في عـهـد الأخـشـيـديين القـصـيـر. كـذلك لم تضـرب الحـركـة الخـارجـيـة جـذوراً فـي وادي النيل. وعلى العـمـوم، فـمن الملاحظ أن التأثير الاجتماعي والسياسي للبدو على مسيرة مصر التاريخية يبدو ضعيفاً وغير حاسم على أية حـال. وكذلك لانرى للحـركة الفـلاحـيـة التسووية المعروفة بالقرمطية مقابلاً في مصر من حيث البلورة السياسية التي وصلت إلى حد تأسيس دولة عاشت مايقرب من قرنين» (ص٢٠٩). لكن مثال القرامطة أو الخوارج أو الزنج يعني مع ذلك، وكما يرى الكاتب نفسه أيضاً (٢٣)، أن الفلاحين وعامة الشعب في البلدان الشـرقيـة يمكن أن ينجـحوا في إقـامـة نظام اجتـمـاعي مـتقـدم، وهو بالتـأكـيـد ليس النظام المشـاعي القـديم، كـمـا يـزعم الكاتب، بحكم أن القرامطة مثلاً أسسوا دولة عاشت مايقرب من قرنين. وبالتالي فإن الاستعمار الرأسمالي الغربي ليس هو أعظم ثورة ولا الثورة الوحيدة التي عرفتها آسيا، كما نقل الكاتب عن ماركس (ص٢٢).

إن مـاركس وأنغلز لم يعـرفـا ثورة اجتمـاعـيـة في آسـيـا، لأن التـاريخ الآسيوي نفسه كان وقتذاك شبه مجهول في المراجع الغـربية، وكان جل اطلاعهما ـ حتى الستينات من القرن الماضي ـ على الهند دون غيرها من بلدان الانتاج الآسيوي. أما أحمد صادق سعد فلا عذر له في هذه الناحية. وإذا كان مثال القرامطة لايمس مصر، مع أنه كاحتمال ينطبق على جميع بلدان نمط الانتاج الآسيوي، فإننا نسأل الكاتب عن تلك الثورة الشعبية التي ذكرها عدة مرات دون أن يحدثنا شيئاً عن حيثياتها. يقول في فصل مصر الفرعو نية: «وبعد أن انهارت الأسرة العاشرة على أثر الثورة الشعبية (القرنين ٢٢ و ٢١ ق.م) قام ملوك

---

(٢٣) الحركات الشعبية الجذرية «ضربت المثل إلى درجة معينة، على إمكان نجاح الحركة الشعبية، ص ٢١٣.

الدولة الوسطى بإعادة توزيع الثروة العقارية مستفيدين من القضاء على النبالة الاقليمية القديمة بواسطة الجموع» (ص٥٠). «وقد سبقت الاشارة إلى الثورة الاجتماعية والسياسية التي وقعت بين ٢٣٦٠ و ٢١٦٠ ق م وأنهت الدولة القديمة فأجبرت الملوك على الهرب من الدلتا الثورية إلى الفيوم، ثم هزموا أمام أمراء طيبة» (ص٥٢). «فازدادت الأعباء التي يتحملها الفلاحون، وفجرت المظالم التي تكاثرت عليهم من الأغنياء وموظفي الحكومة، الثورة الشعبية التي تفصل بين الدولتين القديمة والوسطى، واستطاعت أن تنتشر وتقوى مستفيدة من تفكك الطبقة الحاكمة وخلافاتها الداخلية» (ص٥٤).

ثم كيف يخمن الكاتب أن الثورات الفلاحية والشعبية المصرية استهدفت العودة إلى النظام المشاعي القديم، مع أنه يذكر أن هذه الثورات قامت ضد جور الخلفاء والولاة وارتفاع الضرائب (انظر مثلاً الثورات في العهد الأموي والعباسي)، أو لاستبدال حاكم جائر بمستبد عادل أو لإقامة دولة العدل والمساواة (انظر مثلاً ثورات العهد الفاطمي والأيوبي المملوكي)؛ وهي من حيث الايديولوجيا إما مجرد إسلامية أصولية أو مهدوية أو شيعية اسماعيلية أو خارجية، وجميع هذه الحركات السياسية، حتى الحركة الخارجية، لم تكن تريد العودة إلى المشاعية البدائية، إنما إلى نموذج آخر (غير القائم) من الدولة الاسلامية التي رأتها أو رأت بذورها أو أسسها في دولة النبي محمد. وليس صحيحاً، كما تشير المراجع، أن «الخوارج حاولوا تحطيم الدولة الاسلامية حتى يقيموا شكلاً من أشكال المجالس المشيخية التي ترشد ولا تحكم وتقنع ولاتقهر» (ص٥٣). «فهم لم يرفضوا قط نظام الدولة السياسي وإنما هدفوا لإقامة دولة على أساس ديمقراطي، فكانوا لذلك جمهوريي الاسلام «بلا مدافع، ومن ثم يمكن القول أن فكرة الدولة عند الخوارج لم تتأثر بالنمط البدوي في الديمقراطية، بقدر

ارتكازها بالدرجة الأولى على مفهوم العدالة في الاسلام»[٢٤]. فكأن الكاتب يظن أن هذه المبادئ، من عدل ومساواة وشورى، لايمكن تحققها إلا في المشاعية البدائية أو الاشتراكية الحديثة، كأني به لايعتقد بإمكانية اشتراكية حضارية في تلك العصور، وإذا به ينفي تقدميتها (ص٢٥) ويضعها في تناقض مع حركة التاريخ (ص١٧) . وإذا بالكاتب يعود (من حيث هو يرفض) إلى تحديد مسارللتاريخ خارج - بالطبع - عن مقولة المراحل الخمس، إنما يقوم على نفس الأساس العقلي.

بالتأكيد لست أنكر أن تكون بعض الجماعات الثائرة أو المسالمة قد عادت فعلاً إلى النظام المشاعي القديم (هنا إلى البداوة بعد التحضر)، ولكن مضطرة، مغلوبة على أمرها . فما كان لجماعة متحضرة أن تهجر نعيم الحضارة إلى شقاء البداوة، إنما كم من مرة ومرات شهد شرقنا جحافل الرعاة الجرارة زاحفة كالجراد على مدن الحضارات، إنها الطوفان، كما يعبر حكمت قفلجملي[٢٥]. وإن المعلم ابن خلدون [٢٦] ينطلق في فهمه المادي للتاريخ الشرقي من التناقض الأساسي بين الحضارة والبداوة. هذا التناقض هو - في الحقيقة. أول مايميز التاريخ العربي عن التاريخ الأوروبي (وهو - حسب تعدادنا. الخاصية الخامسة من خصائص نمط الانتاج الآسيوي). ونقول إنه خاصية لنمط الانتاج، لأن التناقض بين البداوة والحضارة يقوم اقتصادياً على أساس الفصل بين تربية الحيوان والزراعة.

---

(٢٤) محمود اسماعيل: قضايا في التاريخ الاسلامي - منهج وتطبيق، دار العودة، بيروت ١٩٧٤، ص ٧٣.

(٢٥) في المصدر المذكور سابقاً.

(٢٦) مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت ١٩٧٨ . أو أية طبعة أخرى.

إن الكاتب يذكـر الاندمـاج بين الحـرفـة والزراعـة، لكنه ينسى الانفصـال بين الزراعة وتربية الحيوان. على أننا يجب أن نستدرك، أن الكاتب يذكر في عدة أمـاكن التناقض بين الرعاة الرحل أو البـداوة أو الصحراء من جهة والمزارعين أوالحضر من الجهة الأخرى (انظر ص ١٥١، ٢٣١، ٣٢٧، ٣٣٤، ٣٣٦). لكنه غفل عن الأساس الاقتصادي لهذا التناقض، ونسيه تماماً عندما بحث في تقسيم العمل الاجتماعي: «ويوجد في المشتركات الريفية، وفي المجتمع الآسيوي عموماً، تقسيم للعمل، ونقصد به التخصص في الرعي من جهة والزراعة من جهة أخرى، والحرف من جهة ثالثة (أشغال النسيج والخزف والبناء والكتابة الخ)، ولكنه كان تقسيماً معتمداً على الاكتفاء الذاتي الصغير المنخفض الانتاجية بشكل عام» (ص٢٠). فإذا كان الرعي يجري ضمن المشاعة القروية (الزراعية)، فماذا عن الرعي الذي يجري على حدود هذه المشاعات الزراعية ؟. واذا كانت المشاعات الزراعية مكتفية ذاتياً، فهل كانت المشاعات الرعوية البدوية مكتفية ذاتياً أيضاً؟ وقد أشار الكاتب إلى «ان العلاقة بين الرعاة الرحل وبين المزارعين المستقرين - سواء كانت علاقة تجارية هادئة أم علاقة اقتتال عنيف - نقول إن هذه العلاقة هي أحد العناصر الرئيسية للتكوين الشرقي، كما نعلم» (ص٣٣٤). فكيف تكون التجارة والحرب بين الرعاة والفلاحين إذا كان كل من الفريقين مكتفياً ذاتياً؟! حقاً، إن الاندماج بين الزراعة والحرفة سبب للركود، إذ هو التفاف على تقسيم العمل الاجتماعي، ولولا التقسيم الاجتماعي للعمل، لما وجد مجتمع طبقي. أما الفصل بين الزراعة وتربية الحيوان فهو - على العكس - مدعاة لعدم الاستقرار، هوأساس لتناحر دائم متواصل، كان محركاً للتاريخ الشرقي!.

هكذا بقي اكتشاف «العنصر الرئيسي للتكوين الشرقي»، وهو التناقض بين الفلاحين والبدو، دون تأثير على مفهوم الكاتب لنمط

الانتاج الاسيوي. لذلك لم يستفد من نظرية ابن خلدون. وهو نفسه لاحظ الأصل الرعوي للفراعنة (ص٤٨)، ولكن هذا بقي مجرد ملاحظة هامشية، فزعم أن البدو لم يؤثروا على تاريخ مصر. (ص٢٠٩). وقد استشهد الكاتب بابن خلدون (انظر مثلاً ص ٢٣٢)، ولكن حيثما وجد أمام عينيه حضراً وبدواً يتصارعان، فوقع في نفس خطيئة أيف لاكوست[٢٧]، الذي لم يرِ فكر ابن خلدون قابلاً للتطبيق على المجتمعات الهدرولية. فقد وجد الكاتب تكويناً شرقياً نموذجياً وإلى جانبه تكوينات شرقية فرعية مثل التكوين التركي والتكوين المغولي... يقول: «فالبيروقراطية إحدى سمات الدولة التركية السلجوقية، وهي أيضاً من العناصر التي تجعلنا ننظر إليها باعتبارها أحد الأنواع للنظم الشرقية» (ص ٣٥٠). وتراه يقارن بين التكوين التركي والتكوين الشرقي النموذجي (ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤)، مع أننا لو تفحصنا الأمر لوجدناه يقارن بين مرحلتين مختلفتين أو طورين مختلفين لتكوين واحد، وما «التكوين الشرقي النموذجي» سوى طور متقدم من أطوار الدولة الآسيوية. نستند في ذلك إلى مقدمة ابن خلدون، وهذا لايعني أننا ننكر وجود أنواع من النظم الشرقية، بل يعني فقط أن الكاتب خلط بين أطوار النظام الشرقي وأنواعه.

إن نظرة ماركسية حديثة لمقولات ابن خلدون تقودنا إلى القول بأن دولة الاستبداد الشرقي هي طور متقدم في الدورة الخلدونية للدولة. وفي الطور الأول، وهو طور النشوء، يكون صاحب الدولة «ديمقراطياً»، حيث يكون لأبناء عصبيته كلمة تقال وتسمع من قبله. فالاستبداد ـ استناداً إلى فكر ابن خلدون ـ يزداد بابتعاد الملك عن أبناء عصبيته وبضعف هذه العصبية، ويرتبط بذلك الاعتماد المتزايد على المرتزقة

---

(٢٧) العلامة ابن خلدون، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٤.

والغـرباء بدلاً من أبناء العـصـبيـة. فـمن المنطقي أن صـاحب الدولة لايمكن أن يكون مستبداً مع الرجال الذين صنعوا له دولته، ومنعاً لهذه «الديمقراطية» يضطر غالباً إلى قتلهم ومحاربة رجالهم، كما قتل أبو جعفر المنصور أبا مسلم الخراساني وكما فعل الخليفة الفاطمي الأول بداعيته أبي عبد الله (ص٢٤٥) وجنكيز خان بكبير كهنته جوكو (ص٣٦١). على العكس من ذلك يمكن لصاحب الدولة أن يكون مستبداً مع الرجال الذين يصنعهم هو، الذين يمنحهم المناصب دون فضل منهم، أو الذين يشتريهم بماله، كالمماليك والعبيد السود. أما «الديمقراطية» تجاه عامة الشعب، فلم يكن لها وجود، لافي الشرق ولا في الغرب، طيلة عصور الحضارة حتى مجيء البورجوازية!. وقد لاحظ الكاتب اعتماد الدول الشرقية على المرتزقة وفي مقدمتهم المماليك(ص ٥٥، ٥٦، ١١٨، ٢٤٣ ...)، لكنه لم يستطع تفسير هذه الظاهرة ، ولا استعان بابن خلدون.

اعتماداً على ماسبق يكون التناقض الأساسي في نمط الانتاج الآسيوي، حسبما يرى ابن خلدون، بين الرعاة والفلاحين، بينما رآه أحمد صادق سعد بين الدولة والفلاحين. وسواء كان أحمد صادق سعد هو المخطئ أوالمصيب، فإن المرء يتساءل عن مغزى تناقض أساسي لايؤدي إلى شيء؟!. نشير بذلك إلى قول الكاتب بأن الحركات الشعبية مناقضة لحركة التاريخ (ص١٧) وأهدافها مستحيلة التحقيق (ص١٢٧)، وأن هذا التناقض الأساسي ليس من الممكن أن يجد حلاً في اتجاه تقدمي تاريخياً (ص١٢٧)، بل مفعوله ركودي لأن نتيجته في معظم الأحوال استبدال طاغية بطاغية (ص١٧). هنا نسأل: فأين وجد الكاتب المحرك للتاريخ الشرقي؟. فيرد الجواب: «وقد وُجد في الدولة الآسيوية تناقض آخر، وهو ذلك الذي تعارض فيه الاستغلال الحكومي للفلاحين مع استغلال الأغنياء لهم، وهم هؤلاء الأغنياء الذين وصلوا

إلى تملك الأرض أو كادوا، ويأتون من صفوف التجار أو الصناع الذين يتعاملون في المنقولات الحكومية، ومن كبار البيروقراطيين الذين يقطع عليهم الملك الابعاديات والأراضي، ومن كهنة المعابد الذين يريدون استثمار ثرواتهم، أو من الملتزمين الذين يؤجر لهم حق جباية ضريبة معينة. وفي بعض الأحيان استطاعت هذه القوى النازعة إلى التملك الفردي للأرض أن تفرض سيطرتها، ومهدت السبيل لانتقال المجتمع إلى أحد أشكال الاقطاع» (ص ١٧/ ١٨). ويأتينا الجواب مرة أخرى: «وإلى جانب التناقض الرئيسي بين الفلاحين والحكام بشمولهم، انطوى النظام الفرعوني على تناقضات أخرى، ومنها تلك الداخلية بين الأجنحة المختلفة للطبقة الحاكمة. فمع الانعزال المتزايد بين الحكام والمحكومين، كان جهاز الدولة يزداد قوة وقهراً، وتزداد حاجة السلطة المركزية إلى توسيع نطاق الجهاز حتى تستكمل شمول رقابته وإشرافه على الرعية. ويترتب على هذا إقامة مراكز جديدة للسلطة تنزع إلى الاستقلال فتضعف الملكية الى أن يستولي على العرش أحد المراكز فيخضع الباقي للملكية الجديدة وهكذا. وتميز التاريخ الفرعوني بالتالي بحركة بندولية «بين السلطة المركزية وبين القوى الانقسامية المرة تلو الأخرى»(ص٥٣).

فهل القوى النازعة إلى الملكية الفردية هي نفس القوى الانقسامية؟ - نعم، فإلى جانب العنصر الفلاحي «وجدت القوى النازعة إلى الملكية الفردية والتي قاومت السلطة المركزية وحاربتها في كثير من الأحيان بالسلاح، محاولة الدفع نحو العبودية حيناً ونحو الاقطاع حيناً آخر...» (ص٦١). إنه «التناقض بين قوى التوحيد المركزية - وهي الضمان الأساسي للانتاج بسبب انخفاض القوى الانتاجية. وبين قوى التمزق المعبرة عن النزعة إلى الملكية الفردية، وهي القوى الوحيدة (في الوقت نفسه) القادرة على رفع القوى الانتاجية إلى مستوى أعلى في

ذلك الوقت» (ص٩٧). ثم يبدو هذا النزاع «حلقياً»، لاطائل تحته، مثله مثل التناقض بين الفلاحين والدولة: «إن الصراعات بين الخلفاء وبين الوزراء تارة وقادة الجيش أو ولاة الأقاليم تارة أخرى هي صورة من صور التناقضات التي عرفها النظام المصري منذ القديم بين مركزية الدولة وبين القوى النازعة إلى الملكية الفردية والعاملة على تفتيت الوحدة المركزية. غير أن المظهر الذي تتبدى فيه تلك النزاعات كان مظهراً شخصياً أو اثنياً أو قبلياً أو اقليمياً بل وحتى مهنياً... إنه مظهر لصراع «حلقي» أي بين دوائر مغلقة من المجموعات يرتبط أفرادها ببعض ارتباطات خاصة غائرة في نفوسهم. وكان تفتيت القاعدة الأساسية المنتجة للبناء الاجتماعي - إلى مشتركات فلاحية صغيرة وطوائف حرفية عدة منعزلة بعضها عن بعض، نقول إن هذا التفتت ألقى ضوءه الخاص على التناقضات بين القوى الإنتاجية وبين علاقات الانتاج. فإن الحلقية في الأوساط الاجتماعية الحاكمة هي انعكاس للحلقية في الأوساط الشعبية ومقوّ لها بدورها» (٢٨٥).

ففي البدء يبدو الصراع بين قوى المركزية واللاملكية والاستبداد من طرف والقوى النازعة إلى الملكية الفردية والتقدم من الطرف الآخر. ثم يأخذ الصراع وجهاً سياسياً، تكون فيه قوى الملكية الخاصة نازعة إلى الانقسام. ويوصلنا الكاتب من بعد إلى مأزق التناقض المأساوي بين قوى مركزية ضامنة للانتاج وقوى انقسامية رافعة لمستوى القوى الانتاجية. ليظهر بعدئذ هذا التناقض مجرد تناقض حلقي، ركودي في الحقيقة. وفي النهاية نجد هذه القوى المتنازعة وقد استبدلت أدوارها، فأصبحت القوة المركزية هي حاملة التقدم[٢٨]: «والأمر المميز

---

(٢٨) ويظهر هذا ايضاً من تقييمه لمرحلتي العصر الفاطمي: من البداية إلى خلافة المستنصر حيث كان الوزراء وزراء تنفيذ وهي مرحلة صعود، ومن زمن المستنصر حتى النهاية كان الوزراء وزراء تفويض وهي مرحلة انحدار اقتصادي اجتماعي. ص ٢٨٤.

الذي نود أن نلفت إليه النظر هو أن الاستبداد الشرقي لعب دوراً مزدوجاً. فمن جهة، كان الوسيلة الأساسية للدفع بالنسق المصري إلى الأمام، لرفع مستوى الانتاجية، ولاحتضان القوى التي يمكن أن نسميها «تقدمية» في تلك الظروف (قوى الانتاج الصغير وخاصة الحرفي). ومن جهة أخرى، فقد كان الاستبداد الشرقي، وفي الوقت نفسه، جذر القوى الأخرى التي جذبت مصر إلى التدهور والتمزق والاستعانة بالأجنبي والمغامر والمرتزق» (ص٢٩٩).

وبالرغم من أن الكاتب يعد البيروقراطية من القوى النازعة للملكية الفردية (انظر ص ١٧/ ١٨ وكذلك ص ٢٩٧) وهي بالتالي قوة تقدمية (لأنها ـ كما رأينا ـ ترفع من مستوى القوى الانتاجية)، فإنه يقول: «وفي الهيكل الحاكم كانت الطبقة البيروقراطية عاملاً رئيسياً في إعاقة التقدم وإشاعة الركود والانقسام» (ص١٦٩). وهذا عامل جديد من عوامل الركود يفاجئنا به المؤلف. فطالما أن القوة المركزية هي ضمانة الانتاج، ـ وهو دور تقدمي ولاشك أكثر أهمية من رفع مستوى القوى الانتاجية ـ، فإن المرء يتخوف أن تتغلب القوى النازعة إلى الملكية الفردية فينهار الانتاج. والكاتب يعبر عن هذا التخوف (انظر ص ١١٣/ ١٤٤)، لكنه في مكان آخر يبدو أن هذا ليس هو الذي حال دون أن تحقق القوى النازعة إلى الملكية الفردية أهدافها في تغيير نمط الانتاج، بل «النمط السائد للتوزيع، أي توزيع ناتج العمل: ذلك أن نظام العبودية المعممة لم يكن يعطي للقوى النازعة إلى الملكية الفردية إمكان إيجاد التراكم الضروري لتوسيع العلاقات السلعية بحيث تكون شاملة» (ص٦١)، وبذلك نعود إلى ماكنا فيه في البداية.

وللمقارنة نود أن نذكر بأن طيب تيزيني كان قد أشار إلى أن المجتمع بعد الاسلام انقسم إلى قوتين متصارعتين، سلطة مركزية تجسد القوى النازعة إلى الملكية الفردية وقوى إقطاعية انفصالية، وأن

العلاقة بين هاتين تقوم على الضرورة والقسر، بمعنى أن لاوجود للقوة الواحدة منهما إلا من خلال نقيضتها، وأنه بانهيار السلطة المركزية ينهار الانتاج الكبير وتنشأ اقتصاديات منزلية مبعثرة (٢٩). فهناك نقاط تقارب في الأرضية الفكرية لكل من أحمد صادق سعد وطيب تيزيني، مع فارق رئيسي هو أن أحمد صادق سعد لايعتبر هذا التناقض أساسياً بل إلى جانب التناقض بين الدولة والفلاحين، ومع فارق ثانوي هو تواجد القوى النازعة إلى الملكية الفردية في معسكر القوى الانقسامية لا في معسكر السلطة المركزية.

إلى هنا ننهي نقاشنا لمؤلف أحمد صادق سعد، مع أنه مازالت هناك بعض النقاط الجديرة بالمناقشة(٣٠). وفي الختام أود أن أوكد مرة أخرى أن كتاب أحمد صادق سعد هو حرث في أرض بكر تقريباً، يستدعي ويغري بالاجتهاد، وفيه من الاجتهاد مايثير الفكر، وبالتالي فهو أيضاً أرض خصبة للنقاش، مجال واسع لاختلاف الآراء وتصارعها صراعاً فكرياً مؤداه التقدم الفكري.

---

(٢٩) من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦، انظر أيضاً دراستنا لهذا الكتاب بعنوان: «مقدمات نقدية حول العلاقة بين التراث والثورة»، في مجلة «مواقف» العدد ٣٤، شتاء ١٩٧٩، ص ٧٣ - ١٠٧.

(٣٠) اثناء تبييض هذه الدراسة وصلني عدد تشرين الثاني ١٩٨٠، من مجلة «دراسات عربية» وفيه مقال لأحمد صادق سعد يعود إلى بعض المفاهيم النظرية لنمط الانتاج الآسيوي، وللأسف لم أستطع أن أشمل هذا المقال في دراستي. ب.ع.



الظلال الشرقية للتاريخ الأوروبي

كما يراها صالح محمد صالح(*)

سبق أن أوردنا نقد صالح محمد صالح لابراهيم عامر في فهمه لـ «نمط الانتاج المصري»، كما تجلّى في كتابه «الاقطاع والرأسمالية في مصر»[1] · غير أن هذا النقد لايستوعب جميع آراء صالح محمد صالح التي تستحق المناقشة بخصوص نمط الانتاج الذي وجد في مصر والوطن العربي وبلدان أخرى والذي سمي «نمط الانتاج الآسيوي». لذلك رأينا أن نفرد دراسة خاصة، إنما سريعة، لهذه الآراء التي احتواها مؤلف آخر للكاتب بعنوان: «حول أسلوب الانتاج الآسيوي»[2].

في البدء يرى الكاتب من خلال الجدل الدائر المحتدم حول مسألة «اسلوب الانتاج الآسيوي» محاولات لهدم المفاهيم الأساسية للمادية

(*) انجزت هذه الدراسة بصورة نهائية في حزيران ١٩٩٢.

(١) صدر عن دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٩.

(٢) صدر عن دار ابن خلدون، سلسلة دليل المناضل، بيروت ١٩٧٨.

التاريخية ولعلم الاجتماع الماركسي، أي علم تكوين وتطور وتعاقب التشكيلات الاجتماعية التاريخية (انظر ص ٨, ٩)، وهجوماً ضارياً على التعاليم الماركسية «تحت مظلة الدفاع عن ماركس الحقيقي ضد ستالين والجمود العقائدي» (ص ١٨/١٩) الخ... إذن هو يدخل النقاش مع حكم مسبق، بأنه في مواجهة أناس معادين للماركسية، مما يؤثر على مستوى النقاش ويُضعف قيمته العلمية، خاصة وأنه يصل إلى أن يكون حكماً على النوايا، ثم خاصة وأنه يناقش حصراً كتاب «حول نمط الانتاج الآسيوي» المنشور عام ١٩٧٢ والمتضمن مساهمات لماركسيين معروفين عالمياً: جان سوريه - كانال، جان شينو، يوجين فارغا، نغوين لونغ بيش، موريس غودولييه(٣). يستند هذا الموقف معرفياً إلى إيمانية بـ «التعاليم الماركسية»، أدّت إلى مساواة غير مبرّرة بين المادية التاريخية كعدّة (أي مجموعة أدوات) علمية، وبين نظرية التعاقب الخماسي للتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية (بدائية، عبودية، إقطاع، رأسمالية، شيوعية) كمنتوج نظري لاستخدام العدة المذكورة على تاريخ المجتمعات الأوروبية الغربية، المرفوعة قسرياً إلى مصاف المجتمع البشري العام.

هكذا، استناداً إلى تعاليم الماركسية يتمسك الكاتب باللائحة الخماسية المذكورة ويؤكد على شمولها لكل تاريخ البشرية. يقول: «ولكن أعمال ماركس وأنغلز ولينين تضعنا أمام حقائق أساسية لاجدال فيها...، فقد حددت هذه الأعمال التشكيلات المتعاقبة، بالمجتمع اللاطبقي البدائي والمجتمعات الطبقية (العبودية والاقطاع والرأسمالية) والمجتمع الشيوعي»(ص١١٣). « لقد قدم مؤسسو

---

(٣) ترجمة جورج طرابيشي، صدر عن دار الحقيقة ببيروت

الماركسية[٤] ثمار تطبيق طريقتهم على التاريخ، قدموا تشكيلات اجتماعية محددة، متعاقبة شاملة لكل البشرية، وجميع أعمالهم التي تتعرض للتاريخ تتحدث عن هذه التشكيلات المتعاقبة...» (ص١١٣، انظر أيضاً ص ١١٢).

هذا، مع أن الكاتب يذكر أن ثمة «عالماً واسعاً لم يكن ماركس وأنغلز ولينين يعرفونه حق المعرفة»، يقصد بذلك «الواقع التاريخي النوعي لبلدان الشرق القديم، الذي أصبحنا نملك اليوم أسباب دراسته بصورة علمية، بفضل التقدم العظيم الذي حققته التنقيبات الأركيولوجية والدراسات التاريخية» (ص١٦، انظر أيضاً ص ٦٥، ٧٩، ١١٤). لقد ظهر- كما يقول- «عالم كامل، هو الشرق القديم، كان مايزال في أيام ماركس أشبه بجبل الجليد لايرى الكاتب ضرورة لأكثر من «توسيع وتطوير (شكل) المفهوم الماركسي عن أسلوب الانتاج العبودي حتى يشتمل على هذه الوقائع الجديدة، التي يحتضنها الشرق القديم بعد اكتشافه بصورة متقدمة في الوقت الحاضر» (ص ١٩/٢٠، انظر أيضاً ص ٢٥). وذلك - كما سنرى- كبديل عن مفهوم «نمط الانتاج الآسيوي» الذي يرفضه الكاتب كنمط مستقل عن الأنماط الخمسة المعتمدة لدى الشيوعية الرسمية وقتذاك.

كذلك يريد صالح محمد صالح استيعاب المجتمعات الشرقية ضمن مفاهيم الأنماط الماركسية التقليدية (ذات الأصل الأوروبي الغربي)، رغم أنه يعلم أيضاً أن هذه المجتمعات سابقة بآلاف السنين على أول مجتمع طبقي درسه مؤسسا الماركسية (يقصد ماركس وأنغلز)

---

(٤) يُلاحظ ان الكاتب يعتبر لينين من مؤسسي الماركسية!. فيبدو أن الماركسية التي يتسلح بها الكاتب هي الماركسية الموسكوفية، ماركسية لينين كما طبقها في الاتحاد السوفييتي، والتي انهارت بانهياره.

في اليونان وايطاليا (انظر ص ٦٥، و ص٧٣)، بل رغم أنه يفخر بأن بلدان الشرق كانت «مهد الحضارة والمدنية ومهد الطبقات الاجتماعية ومهد الدولة ومهد العبودية» (ص٢٥)، ورغم تأكيده على أن تاريخ النموذج التقليدي للعبودية (الاغريقي الروماني) «لاينطلق من مجرد البربرية في عهدها البطولي، بل من تفاعل ذلك التاريخ منذ وقت مبكر مع المجتمعات الشرقية القديمة مستفيداً بمدنيتها مادياً وروحياً» (ص٧٣/٧٤). فكيف بعد هذا يكون الشكل الاغريقي اليوناني نموذجاً لعبودية تقاس به الخصائص الآسيوية، إذا كانت المجتمعات الآسيوية (أولاً) مجهولة من واضعي النموذج، وكانت (ثانياً) سابقة عليه زمنياً، وكان النموذج (ثالثاً) متأثراً بحضارة هذه المجتمعات الآسيوية؟!. إن تطبيق نظرية المراحل الخمس على جميع المجتمعات البشرية، رغم هذه الاعتراضات الثلاثة، هو نوع من المثالية الأفلاطونية تمثل فيها أوريا عالم الخلود. وهي تقوم روحياً على صنمية أوروبية، نلاحظها لدى عموم المثقفين العرب غير السلفيين من يمين ويسار، كل من الجانب الذي يهوى. فيؤكد الجميع، من حيث لايدرون، النظرة الفوقية الأوروبية بأن أوروبا هي العالم، حتى قبل أن تكون أوروبا.

يردّ صالح محمد صالح على هذا المأخذ (مستنداً إلى لينين ومساوياً – كما ذكرنا – بين المادية التاريخية كطريقة في تفسير التاريخ وبين نتائجها) بقوله: «ولكن التشكيلة الرأسمالية منذ درسها ماركس وعالج كل مشاكلها الأساسية وبرهن على نظريته حولها علمياً أصبحت لاتختصّ بأوروبا وحدها، فلم يكن من الضروري للبرهنة على شمول هذه التشكيلة لأوروبا وغير أوروبا أن يقوم ماركس بدراسة هذه التشكيلة في كل بلاد الله» (ص١٠٢). «إن الطريقة لاتختصّ إذن بأوروبا وحدها، بل بكل البلدان، وهي لاتقتصر على التشكيلة الرأسمالية في أوروبا بل تمتد لتشمل جميع التشكيلات الاجتماعية في كل التاريخ في

كل البلدان» (ص١٠٣). مع هذا يبدو لنا أن ماركس نفسه لايقتنع بهذا المنطق؛ فهو الذي أبدع مفهوم «نمط الانتاج الآسيوي»، وقد خرج به من دراسته لبعض المجتمعات الشرقية، حيث - بطبيعة الحال - طبق طريقته المادية التاريخية على هذه المجتمعات. أم يظن الكاتب أن ماركس طبق طريقة أخرى في «أسس نقد الاقتصاد السياسي» وفي مقالات نيويورك وديلي تريبيون وفي مستخلصاته الانتولوجية... الخ؟!.

بهذا الخصوص يستغرب الكاتب أن تثير بعض كتابات ماركس حول نمط الانتاج الآسيوي هذا الاهتمام الشديد على حساب أغلب كتاباته التي تتبنى اللوحة الخماسية لتطور المجتمع البشري، ويرى أن تفسّر أو تفهم هذه «البعض كتابات» في ضوء «غالبية الكتابات» (انظر مثلاً ص ١٣ و ٧٧و ٨٠، ٨٣/٨٤ و ص١٢٧). وكأن المسألة مسألة ترجيح كمي، وكأن الفكر يعتدّ بالأكثر أو الأقل من الأقوال والكتابات. يقول الكاتب في معرض ردّه على نغوين لونغ بيش[5]: «لقد كان عليه أن يخطّئ ماركس صاحب مقدمة المساهمة (أي صاحب نمط الانتاج الآسيوي) أو أن يخطّئ ماركس صاحب بقية المؤلفات (أي صاحب بقية الأنماط المتعاقبة التي لم تترك مكاناً للآسيوي) » (ص١٢٧). على أن الكاتب لو دقق في كتابات ماركس، لوجد أن ماأسماها «الغالبية الساحقة لأعمال مؤسسي الماركسية» تتحدث عن المجتمعات الأوروبية الغربية التي لايعترض الماركسيون عموماً على أنها تطورت بحسب اللوحة الخماسية المذكورة. لكنه يتابع مطبقاً طريقته في التأويل فيقول: «وهذه الحقيقة الأساسية التي لاجدال فيها في الغالبية الساحقة لأعمال مؤسسي الماركسية، تدفع أي ماركسي دفعاً إلى قبول فكرة ماركس عن «العبودية المعممة أو الجماعية» باعتبارها مطابقة لفكرته عن

---

(٥) مانمط الانتاج الآسيوي؟، في: حول نمط الانتاج الآسيوي، المصدر المذكور، ص ١٠٧ - ١١٩.

أسلوب الانتاج الآسيوي، وبعبارة أخرى تدفعه إلى اعتبار هذا «الأسلوب» لايقصد به سوى الأسلوب الانتاجي العبودي، عندما يرتدي شكلاً نوعياً تلتقي بتكوينه خصائص نوعية محددة» (ص١٣، انظر أيضاً ص ١٥). بذلك أخذ الكاتب إحدى الخصائص التي ذكرها ماركس لنمط الانتاج الآسيوي، وماهى بها النمط بأكمله، فاستفاد من وجود عبارة «عبودية» في هذه الخاصية، ليصنّف بهذه الطريقة التعميمية الشكلانية نمط الانتاج الآسيوي ضمن نمط الانتاج العبودي. بهذا المنطق يمكن الزعم ان جميع المجتمعات الطبقية هي مجتمعات عبودية. فالمجتمع الاقطاعي يقوم على عبيد الأرض، والرأسمالي على عبيد الأجر (العمال)، كما يقوم المجتمع الرقي على عبودية الجسد والآسيوي على عبودية الجماعة.

ويتعصّب الكاتب لتفسيره هذا حتى ضد ماركس نفسه، كما هو واضح من قوله: «لقد حسمت نصوص أخرى لماركس وأنغلز، كما تحسم كل أعمال ماركس، أن ماركس لايقصد بالأسلوب الآسيوي سوى العبودية المعممة، سوى الشكل (غير التقليدي) للعبودية، سوى عبودية شرقية يمكن وصفها أيضاً بالآسيوية. فإذا كان ماركس قد تصوّر في لحظة من لحظات تطوره الفكري أن هناك أسلوباً آسيوياً مستقلاً، فلا يعدو الأمر أن يكون ماركس قد أخطأ في تلك اللحظة من لحظات تطوره الفكري، خطأ واضحاً. وليس أكثر من ذلك، بحال من الأحوال» (ص١٩). قياساً على ذلك يرى الكاتب أن للاقطاع أيضاً شكله الشرقي الآسيوي، ويشير إلى أن ماركس لم يعمد إلى ذكر هذا الشكل النوعي، مع أنه لايقلّ أهمية عن الشكل النوعي العبودي الآسيوي» (انظر ص١٦، وكذلك ص ١٢٤، ١٢٧). ومع أني ميال إلى الموافقة على أن التشكيلات الشرقية القديمة تختلف نوعياً عن التشكيلات الشرقية الوسيطة وكذلك الحديثة، وأرجّح بالتالي أن النمط الآسيوي يضم أكثر

من مرحلة حضارية (أي يبدو لي أكثر من نمط واحد)، مع ذلك لاأظن أن ماركس كان غافلاً عن مقارنة الشكل الشرقي بالاقطاع (الأوروبي) ولاقاصراً عن ذكر النوع الشرقي للاقطاع، لو أنه رأى شيئاً منه. خلافاً لذلك كتب في مفكراته الانتولوجية: «هذا الحمار فير يسمي تكوين القرية (في البنغال الشرقية – المؤلف) تكويناً إقطاعياً»، وهاجم «الفذلكة الجوفاء عن الاقطاع الأوروبي»، وأكّد أنه «في أوروبا، خلافاً للشرق، بدلاً من إنتاج (نموذج) الأتاوة جرت الاستعاضة بالسيطرة على الأرض – يُطرد المزارعون من أرضهم ويحوّلون إلى حالة من العبيد أو الأجراء...»(٦)

لقد فسّر صالح محمد صالح «العبودية المعممة» بأنها نوع شرقي من العبودية النموذجية (الأوروبية)، مع أن ماركس يقول في مخطوط الأسس: «...(وهذا لايسري مثلاً على العبودية المعممة للشرق، التي تبدو هكذا من زاوية نظر أوروبية فقط)»(٧). إذن، فالشكل الآسيوي يبدو عبودياً في أعين الأوروبيين فقط؛ هذا ماقاله ماركس. إن «العبودية المعممة» لاتعني لماركس أكثر من تعبير آخر عن «الاستبداد الشرقي»، كما يُفهم من قوله: «بما أن الفرد لايصبح أبداً مالكاً في هذا الشكل، بل حائزاً فقط، فهو نفسه في الواقع ملكية، هو عبد تتجسد فيه وحدة الجماعة المشاعية». ويتابع مميزاً الشكل الآسيوي عن شكلي العبودية والقنانة: «والعبودية هنا لاتزيل شروط العمل، كما أنها لاتعدّل العلاقة الأساسية»(٨). بالتالي ففي الشكل الآسيوي عبودية تجاه

---

(٦) انظر هلموت رايش: حول مفهوم نمط الانتاج الآسيوي، في: نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وأنغلز، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار باللاذقية ١٩٨٨، ص ٦٢.

(٧) في: نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وأنغلز، ص ١٢٨.

(٨) المصدر السابق ، ص ١٢٥.

الجماعة، مقابل عبودية الرقيق في المجتمع العبودي وعبودية الأقنان في المجتمع الاقطاعي وعبودية العمل المأجور في المجتمع الرأسمالي.

وهكذا بعد أن فسر الكاتب «العبودية المعممة» بأنها نوع شرقي من العبودية، اضطر - في ظنّه - إلى أن يضيف إلى الفكر الماركسي ويكمل نواقصه بنوع شرقي من الاقطاع. ونراه، من شدة حرصه على ماركس، أخذ يكيل له الاتهامات بالخطأ. وإذا كان ماركس - كما يعتقد الكاتب- أخطأ أكثر من مرة في حديثه عن نمط الإنتاج الآسيوي، فلماذا يتهم من يردّد أمثال هذه الأخطاء المزعومة بالمروق على الماركسية؟! ثم كيف يقبل لنفسه أن يتبنى أسلوب إنتاج إقطاعي شرقي، لم يرد ذكره لدى ماركس - كما يشير الكاتب -، وينكر على الآخرين تبني نمط انتاج آسيوي تحدث عنه ماركس في أكثر من مؤلف، كما يقول الكاتب نفسه؟!.

إن صالح محمد صالح لايستطيع أن يتصور نشوء مجتمع طبقي على أنقاض المشاعية البدائية إلا بالشكل العبودي: «... العبودية هي الشكل الضروري لأول مجتمع طبقي، من زاوية أن قواها الإنتاجية وعلاقاتها الإنتاجية أشياء ضرورية أساسية لايمكن إلا أن ترافق أول مجتمع طبقي يحقق العبودية الكامنة في المجتمع اللاطبقي البدائي، وينطلق من أول مستوى من شأنه تحقيق فائض اجتماعي فيما يتصل بإنتاجية العمل وتطور القوى المنتجة»(ص٣١). «المشاعة البدائية لايمكن أن تنحل إلا في مجتمع عبودي بحكم ضرورات ماتنطوي عليه تلك المشاعة في فترة التفسخ والانتقال...» (ص٧٣). هنا يُصدم المرء بأحكام جازمة لاتترك أي مجال لاحتمالات التطور، وهي تعبّر عن حتمية جبرية بعيدة عن العلم. فما الذي يحتّم على المجتمع البدائي أن ينتقل إلى العبودية؟! ولماذا تكمن العبودية في المجتمع المشاعي البدائي؟! هناك مثلاً مجتمعات بشرية في أماكن متفرقة من العالم

بقيت على مشاعيتها البدائية حتى القرن العشرين، فلم تطأ عتبة الحضارة. أما المجتمعات الأخرى فقد دخلت الحضارة والتاريخ، إما من باب الزراعة أو من باب تربية الحيوان أو من كليهما. فكيف لايمكن أن تصلها من طريقي العبودية والآسيوية مثلاً؟!. من المؤكد أنه ليس هناك باب لايفتح إلا بمفتاح واحد، مثلما ليس هناك مفتاح يفتح جميع الأبواب، كما يقول ماركس.

التطور يقوم - برأيي - في الأصل على الصراع مع الطبيعة وفيما بين أبناء الطبيعة من بشر وحيوان. في هذا الصراع، وعندما ترتفع إنتاجية العمل بحيث تعطي قوة عمل الفرد فائضاً عن تأمين حياته، يحلّ محل القتل وربما أيضاً محل أكل العدو إما مآخاته أو استعباده. والاستعباد إما أن يكون بأن يأتي الشخص المتغلب بالغرباء المغلوبين إليه ليعملوا في خدمته، وهذه هي بإيجاز عبودية الأفراد. وإما أن تتسلط أقلية متميزة متغلبة في مجتمع على أكثرية مقهورة وتفرض على أفراد هذا المجتمع أن يعملوا لصالحها في أرضهم التي صارت أرضها، وهذه هي بإيجاز عبودية الأرض. أو أن تأتي مجموعة وتتسلط على مجتمع غريب وتفرض عليه العمل لصالحها على أرضه التي صارت أرضها، وهذه هي العبودية الجماعية (أي الآسيوية)... الخ. نحن نستطيع أن نقدّر احتمالات التطور، والتاريخ يقرر مساره، ويستحيل علينا أن نعلم مسبقاً بهذا المسار. فلا يمكن الحديث عن الحتمية إلا خارج العلم، أي فقط بمعنى القضاء والقدر.

إن صالح محمد صالح يبرهن على صحة رأيه بتعاليم الماركسية بعد تأويلها بحسب نظرته المسبقة. يقول في معرض ردّه الحامي على غودولييه: «وقد تعرّض مؤسسو الماركسية الثلاثة لهذا الاعتداء الوحشي من أجل إجبارهم على تأييد نظرية غريبة عن الماركسية حول تعدّد خطوط التطور، وحول تمثيل الأسلوب الانتاجي الآسيوي لخط

مستقل يتقلص حتى يصبح خطاً فرعياً أو يتضخم حتى يصبح الخط الأساسي» (ص٩٧). يقول الكاتب هذا وهو يعلم أن ماركس «نصّ بصراحة على هذا الأسلوب أو النظام الآسيوي وفي أكثر من مؤلف، ووضعه باعتباره أسلوباً إنتاجياً مستقلاً، سابقاً على العبودية»(ص١١)، وأنه أشار إلى عدد من الخصائص المميزة لهذا الأسلوب (انظر ص١٢). والكاتب نفسه يقول: «كذلك لاجدال في أن ماركس كان يربط بشكل وثيق بين أسلوب الإنتاج الآسيوي وبين المشاعة الريفية الآسيوية باعتباره شكلاً متميزاً من أشكال ثلاثة أساسية للمشاعية الريفية، إلى جانب الشكلين الآخرين، الشكل الاغريقي - الروماني، والشكل الجرماني» (ص١١).

لكن الكاتب يعود فيقلل من أهمية ذلك، نظراً لأن ماركس: «لم يشر أبداً إلى أسلوب خاص للإنتاج الاجتماعي ترتبط به هذه المشاعة (انظر ص١١)؛ ولم يربط ربطاً مباشراً بين اصطلاحي المشاعة الآسيوية وأسلوب الانتاج الآسيوي، ولم يشرح باستفاضة، «ماذا يقصد بأسلوب الانتاج الآسيوي، الأمر الذي نشأ عنه الغموض الشديد الذي يحيط بهذه المسألة» (ص١٢، انظر أيضاً ص ١١٤). ويرى الكاتب أن ماركس «لم يدرس بصورة منتظمة خصائص هذا الأسلوب الآسيوي، كي نعرف بوضوح هل يقصد حقاً وجود أسلوب كهذا مستقل عن العبودية وسابق عليها، وما الخصائص الأساسية لهذا الأسلوب، وكيف تميّزه هذه الخصائص عن العبودية»(ص١٢، انظر أيضاً ص١٤).

إن مايقوله صالح محمد صالح عن أفكار ماركس بخصوص المشاعة الآسيوية ونمط الانتاج الآسيوي لايعدو - برأينا - أن يكون تأويلاً خاطئاً لما جاء في مخطوط ماركس «أسس نقد الاقتصاد السياسي». فقد ربط ماركس بالفعل، في فصل «الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي» من المخطوط المذكور، ربطاً مباشراً ووثيقاً بين

المشـاعـة الآسـيـوية ونمط الانتـاج الآسـيـوي، كـمـا ربط بين المشـاعـة الاغـريقيـة الرومـانية والنـمط العبـودي، وكذلك بين المشاعـة الجـرمانيـة والنمط الاقطاعي. وقد بيّن أن هذه الأنماط تقوم في أسسها على هذه المشاعات. لنتمعّن في هذين الشاهدين بخصوص المشاعة الشـرقية: «حيـثمـا يقوم هـذا الشكل (واضح من سيـاق الكلام أنه يتـحـدث عن الشكل الآسيوي ب.ع) على نفس القاعدة الأساسية (التي وصفها للتو كمشاعة للشكل الآسيوي ب.ع)، يمكن أن يتحقق بصور مختلفة. على سبيل المثال لايتعارض معه على الإطلاق، كما في معظم الأشكال الآسيوية الأساسية، أن تظهر الوحدة الجامعة، التي تهيمن على جميع المشاعات الصغيرة، على أنها المالك الأعلى أو المالك الأوحد، وأن تظهر بالتالي المشاعات الحقيقية على أنها مجرد حائزات بالوراثة.... لذلك، في الاستبداد الشرقي ومع انعدام الملكية الذي يبدو أنه يعشعش فيه بصورة قانونية، تكون بالفعل هذه الملكية القبلية أو المشاعية هي الأساس»(٩). «في جـمـيع هـذه الأشكال (أي الآسـيـوي والاغـريقي الرومـاني والجـرمـاني - ب.ع) يكون أسـاسـاً التطور هو إعـادة إنتـاج علاقات الفرد تجاه جماعته المشاعية...»(١٠).

وخلافاً لما ظن الكاتب ميّز ماركس جوهرياً وفي عدة مؤلفات النمط الآسيوي، الذي سمّاه أحياناً (بحسب زاوية النظر) «الاستبداد الشرقي»، عن العبودية والاقطاع بعدة خصائص، سبق أن عرضناها في دراسات سابقة، ويمكن الرجوع إليها (١١). غير أن الكاتب، الذي

(٩) المصدر السابق، ص ١٠١.

(١٠) نفس المصدر، ص ١١٦.

(١١) انظر المصدر السابق، ص١٠٠ - ١٠٢. أيضاً هلموت رايش، ص١٧. كذلك دراستنا: «الماركسية والشرق في خطاب الياس مرقص» وغيرها.

تساءل في البدء عن خصائص النمط الآسيوي كي يتعرف إليه، من خلال تميزه بهذه الخصائص عن الأنماط الانتاجية الأخرى، عاد - كما في لعبة القط والفار. وطالب في معرض مناقشته لنغوين لونغ بيش إلى الفصل بين الخصائص والنمط (انظر ص ١٢٤/ ١٢٥، ص١٣١/١٣٢). فالخصائص الآسيوية المذكورة لايرى فيها دليلاً على وجود نمط آسيوي مستقل، بل يعتبرها الكاتب هكذا نوعية آسيوية من النمطين الأوروبيين النموذجيين، العبودي والاقطاعي.

على هذا الأساس من المنطق التأويلي يستهين صالح محمد صالح بأهمية الخاصية الأساسية لنمط الانتاج الآسيوي، وهي: ملكية الدولة لوسائل الانتاج (الأرض)، وتظهر هذه الاستهانة حتى في تسميته لها باسم: الدور الحاسم للدولة، حيث يقول: «... هذا الدور الحاسم للدولة هو العامل الأساسي في تمييز العبودية الآسيوية من تلك التقليدية الكلاسيكية[١٢]، والاقطاع الآسيوي من ذلك التقليدي الكلاسيكي» (ص٣٦). بالنسبة له، ليس من شأن ملكية الدولة أن تكون أساساً لتمييز أسلوب إنتاج مستقل (انظر ص ٢٨)، لأن «علاقة الانتاج لاتتأثر بشكل الملكية بل بواقع الملكية، لايحددها كون الملكية خاصة تحتل الملكية المعممة للطبقة (الجماعية للطبقة) الدور الحاسم فيها أم تحتل الملكية الفردية وملكية المجموعات التي تكون طبقة استغلالية هذا الدور الحاسم، بل يحددها واقع ملكية قسم من المجتمع، إحدى طبقاته، لمعظم وسائل الانتاج» (ص٢٩).

---

(١٢) كي لاتختلط على بعض القراء الشباب المصطلحات ومعانيها أذكّر بأن كلمة «تقليدي» هي العبارة التي يترجم بها العرب عادة كلمة «كلاسيكي» اللاتينية المستخدمة عموماً في اللغات الأوروبية الحديثة.

يبدو لي أننا هنا أمام «توتولوجية». فالكاتب أحلّ «واقع الملكية» محل «شكل الملكية»، ثم فسّره تفسيراً لايتعدى مفهوم «علاقة الملكية» الذي هو مجرد تعبير آخر لشكل الملكية. والكاتب يرفض اختزال «علاقة الانتاج» إلى «شكل الملكية»، مع أن الفارق بين المصطلحين ليس أكثر من فارق بين زاويتي النظر إلى الشيء نفسه. يقول ماركس: «في مرحلة معينة من تطورها تقع قوى الانتاج المادية للمجتمع في تناقض مع علاقات الانتاج القائمة، التي تحركت حتى الآن ضمنها، أو مع علاقات الملكية التي ليست سوى التعبير الحقوقي عنها»(١٣). وإذا كانت ملكية الدولة «لاتختلف أبداً من الناحية المبدئية، الجوهرية عن الملكية الفردية» (كما نقرأ لدى الكاتب على ص ٢٩)، فهل الملكية الفردية العبودية تختلف عن الملكية الفردية الاقطاعية أو هذه عن تلك أكثر من اختلافهما عن ملكية الدولة الشرقية؟ ثم إن ملكية الدولة الشرقية لاتعني بأي حال مايظنه الكاتب من «أن قسماً من المجتمع يملك باسم الدولة ومن خلال الدولة» أو «أنها طبقة تملك بصورة جماعية» (ص٢٨/٢٩). الحقيقة هي أن هذه الطبقة، التي تضم أسرة السلطان وحاشيته وولاته تتصرف بوسائل الانتاج ولاتملكها، والفرق جذري بين مفهومي الملكية والتصرف، وكذلك هو الفرق بين الطبقة الحاكمة المالكة في الغرب الرقي والاقطاعي وبين الطبقة المتنفذة المتصرفة في الشرق، بل وبين البنيتين الطبقيتين لكل منهما.

يعترض صالح محمد صالح على نظرية (خاصية) الركود الاسيوي، مع أن ماركس وأنغلز قالا بها. ونحن نوافقه الرأي، في أن هذه النظرية تفتقد إلى المستند التاريخي (انظر ص ٢٢ و ٤٦/ ٤٧)،

---

(١٣) كارل ماركس: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي. انظر أيضاً ترجمة انطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠، ص ٢٥.

في العصور ماقبل الرأسمالية تحديداً. وتاريخنا الاجتماعي الاقتصادي العربي يشهد على ذلك. ومن المعلوم أن ماركس وأنغلز قد عدّلا رأيهما بهذا الخصوص، وعبّرا من خلال دراستهما للأوضاع الروسية عن أن المشاعة الروسية - التي كانا يعتبرانها قاعدة لدولة مستبدة نصف اسيوية - قادرة على التحول المباشر إلى الاشتراكية، دون المرور بالرأسمالية، وبالتالي (وهذا تفسيرنا) دون حاجة إلى محرك الملكية الخاصة. وهنا يعترض صالح محمد صالح ثانية وبشدة، فهو يرى «... ان تعاليم الماركسية تقول ان من المستحيل أن يتفادى أحد المجتمعات المرور بإحدى التشكيلات مالم يكن ذلك بفضل اكتسابه لمنجزات هذ ه التشكيلة دون المرور بويلاتها...» (ص ٢٣، انظر أيضاً ص ٣١/ ٣٢، ٣٥/٣٦، ٦١، ٨٨/٨٩، ٩٢، ٩٥، ٩٧، ٩٩- ١٠٢، ١١٢).

ويقول: «إن المرور بالرأسمالية أو تفاديها يخضعان لنفس القانون الذي لايمكن تفاديه، فبدون مرور أوروبا الغربية بالرأسمالية يستحيل أن نتصور أن تتفادى بلدان أخرى المرور بهذه المرحلة...» (ص ٨٨/٨٩).

نحن نرى أن هذا الشرط محقق حكماً كتحصيل حاصل. فقد كان لابدّ أن تستفيد الحضارة الاغريقية من حضارات الشرق القديمة، والرومانية من الاغريقية، والجرمانية من الرومانية والرأسمالية من الجرمانية ومن حضارة الشرق الوسيطة. إذن من المؤكد أن يستفيد أي نظام اشتراكي ناشئ من منجزات الرأسمالية المعاصرة له، إن لم يكن قد قام على أشلائها متجاوزاً لها. مع ذلك، من يستطيع أن يتكهن ماذا سيجري، لو فرضنا أن هذا النظام الجديد لم يكتسب منجزات الأنظمة المغايرة والمعاصرة له؟! لكن، طالما أن «النظام الاشتراكي قد قام، فإن ذلك يعني لاحقاً أن مستوى القوى الانتاجية ووضع علاقات الانتاج والصلة بينهما تسمح بذلك، بغض النظر عن الرأسمالية المعاصرة له ومنجزاتها، بل وسواء وُجد النمط الرأسمالي في الجوار أم

لم يوجد. فكل ماهو واقع هو بالطبع ممكن. توماس مونتسر وجيشه الفلاحي الألماني مثلاً ماكانوا سمعوا في القرن السادس عشر بالنمط الرأسمالي ومنجزاته، ومع ذلك قاموا بثورة اشتراكية، وكانوا يعلمون ماذا يريدون. لسوء حظهم ولحسن حظنا لم يجدوا وقتذاك نبياً يعظهم، بأن عليهم أن ينتظروا النمط الرأسمالي ومنجزاته القادمة بعد ثلاثة أو أربعة قرون.

في الختام نجد أن صالح محمد صالح يتبنى مبدئياً النظرة الأحادية التي كان ستالين أول من فرضها على تطور المجتمع البشري كافة. واعتبر الكاتب مخالفة هذه النظرة خروجاً على المادية التاريخية، مماهياً بذلك بين المادية التاريخية وفهم التطور التاريخي لمجتمعات عيانية، أي مماهياً بين المادية التاريخية وتطبيقها الغربي. في الحقيقة وجد الكاتب بعض الفروق فيما بين التطور الاجتماعي الاقتصادي في تاريخ كل من أوربا والشرق، غير أنه اعتبر التشكيلات الشرقية نسخاً مصورة عن التشكيلات الغربية، بحيث بدت كأنها ظلال للأصل الغربي. وقد كان الكاتب موضوعياً لدرجة أنه اعترف بوجود نصوص لماركس وأنغلز تشير إلى وجود ماأسمياه «نمط الانتاج الآسيوي»، لكنه وبحكم نصوصيته قام بتأويل هذه الشواهد بما يخدم نظرته النافية لوجود النمط المذكور. وحيثما عجز عن التأويل أو استكمالاً له طالب بالانحياز إلى أكثرية كتابات ماركس التي تبنت اللوحة الخماسية (مشاعية - رق - اقطاع - رأسمالية - اشتراكية) ضد الكتابات التي أوردت النمط الآسيوي، دون أن تمنعه ماركسيته النصوصية عن تخطيء ماركس حيثما عبر هذا عن مقولته الآسيوية. لكنه لم ينتبه إلى أن أكثر كتابات ماركس كانت عن الغرب الرأسمالي، وكان يرى مراحل التطور فيه خمسة، في حين أنه ذكر نمط الانتاج الآسيوي في كتاباته القليلة نسبياً عن الشرق.. وغالى الكاتب في تفنيده لنظرية النمط

الاسيوي، ففرق قسرياً بين النمط وخصائصه، بحيث لم يجد أهمية لشكل الملكية عند التفريق بين الأنماط، فلم يعتدّ بانعدام الملكية الخاصة للأرض في النمط الآسيوي لتمييزه عن الأنماط الغربية ذات الملكية الخاصة. وقد وصلت الحتمية الجبرية فيه إلى إنكار أي احتمال تاريخي لانتقال البشر من المشاعة البدائية إلى الحضارة بغير طريق العبودية الجسدية (الرق). إن نظرة صالح محمد صالح في كتابيه المشمولين بدراستنا هذه تعدّ مثالاً للماركسية النصوصية الجبرية، التي تظهر الماركسية فيها لاكعلم بل كإيمان تسليمي، وتظهر المادية التاريخية لاكأداة دراسة وفهم بل كقضاء وقدر.

حزيران ١٩٩٣.

الفكر والواقع
في المجتمع العربي الوسيط
دراسة لرؤية غالب هلسا*

عندما أخبرت أحد الأصدقاء بأنني أدرس كتاب «العالم مادة وحركة»[1] لغالب هلسا، انتقدني هذا الصديق باعتباري أبذل جهداً في مناقشة كاتب في مجال ليس حجّة فيه. بالفعل، فغالب هلسا أديب معروف ومقروء على مستوى الوطن العربي، لكنه ليس هكذا كباحث، حتى أنه لايذكر مصادره بشكل واضح يمكّن من الرجوع إليها ولايبرهن

(*) نشرت الدراسة في جزئين، الجزء الأول في: الكاتب الفلسطيني، العدد ١٩، ربيع ١٩٩٠، والجزء الثاني في : المعرفة، العدد ٣٥٠، تشرين الثاني ١٩٩٢.

(١) العالم مادة وحركة - دراسات في الفلسفة العربية الاسلامية (الطبعة الأولى ١٩٨١؟)؛ الطبعة المعتمدة في هذه الدراسة هي الثالثة، صدرت عام ١٩٨٤ عن دار الكلمة ببيروت. نشر الجزء الأول من دراستي هذه بعنوان: حول منهج غالب هلسا في كتاب «العالم مادة وحركة»، في مجلة: الكاتب الفلسطيني، العدد ١٩، ربيع ١٩٩٠، ص ٢٠٥ - ٢١٥. وهنا ثمة إضافة طفيفة على مانشر.

على آرائه بشواهد ممن يتحدث عنهم(٢).... ومع ذلك لا أوافق صديقي على اعتراضه: أولاً، لأنني أعتبر المثقف وحدة واحدة، أفترض أن مايكتبه في الأدب والفكر ينبع من مصدر واحد، بالتالي فإن أدبه يتأثر بشكل ما بهذا الفكر الذي عبّر عنه، إن لم يكن من حيث الأساس قائماً عليه. على الأقل، وهذا ثانياً، مايقوله أديب مشهور حتى في غير مجاله جدير بالمناقشة، لأن القارئ العادي، كالانسان العادي عموماً، لايضع للمثقف تخوماً دقيقة لصلاحياته، وخاصة مابين الأدب والعلوم الانسانية. لاننسى أن المواطن العربي العادي كثيراً مايوجّه إلى شيخه بالذات تساؤلاته حتى بخصوص مظاهر الطبيعة. على أية حال، ليس عدم الاختصاص مبرراً للخروج أو للإخراج من دائرة النقد. من ناحية ثالثة لايتبنى الأفكار التي أناقشها هنا غالب هلسا وحده، بل يشاركه فيها الكثير من المثقفين العرب، بالتالي فأنا أحاورهم، هم أيضاً، من خلال هذا الكتاب الموضوع للدراسة. ولكي أمنع منذ البدء أي سوء فهم محتمل، أقول بصراحة ووضوح، إن هذه المناقشة لأفكار الكاتب لايمكن منطقياً أن تكون على الاطلاق مناقشة لأدبه، بل لاتتعدى صلاحيتها هذا الكتاب بالذات، دون أن ننسى مرة أخرى أن غالب هلسا أديب بالدرجة الأولى والرئيسية.

يتألف الكتاب موضوع بحثنا من مقدمة وخمس دراسات: الجذور التاريخية للفكر الجبري (ص ١٣ ـ ٥٦)، حلم المدينة الفاضلة في الفكر الاسلامي (ص ٥٩ـ ٨٤)، المجان فلاسفة (ص ٨٧ـ ١٢٤)، الشعر

(٢) والكاتب نفسه يعترف بذلك، فيقول: «من يقرأ هذا الكتاب سوف يكتشف، دون مجهود، أنني لم أنهج منهجاً أكاديمياً في البحث. ولاأقول ذلك استخفافاً بالمنهج الأكاديمي، بل أعترف أنه كان بسبب استعجال نزق لتسجيل فرحتي باكتشافات، اعتقدت، ومازلت ـ ربما بسبب عدم اطلاعي بشكل كاف ـ أنني غير مسبوق إليها» (ص٧).

الجاهلي (ص١٢٧ـ ١٦٥)، ابراهيم النظّام ومحنة المعتزلة (ص١٧١ ـ ٢٠٦). ونحن سنعامل مجموعة الدراسات هذه ككتاب واحد متكامل، وسينصبّ اهتمامنا هنا في المقام الأول على الدراستين الأولى والثانية ثم الخامسة. في البدء سوف نناقش الكاتب حول منهجه.

حول المنهج

يحدد الكاتب المنهج الذي اختاره بأنه «إضاءة الماضي بالحاضر»(ص٨) ثم يضيف، بأن "عكس المسألة صحيح"، بمعنى أنه «بإمكاننا أن نفهم التركيب الجبري للإنسان العربي المعاصر من خلال دراسة تاريخ الفكر العربي»(ص٩). وهذا هو موضوع الفصل الأول، أو لنقل: الدراسة الأولى من الكتاب، حيث يبحث الكاتب عن جذور الجبرية المعاصرة لدى العرب في جبرية الدول العربية القروسطية. هذا يعني أن الدراسة المذكورة تضيء الحاضر بالماضي. وهذا منطقي، طالما أننا نبحث عن جذور الحاضر. أما الماضي فله هو الآخر جذوره، أي ماضيه الذي ينيره. مع ذلك يجب أن نكون حذرين. فلا يصحّ أن نضع ـ كما فعل المؤلف ـ على قدم المساواة كلاً من إضاءة الحاضر بالماضي وإضاءة الماضي بالحاضر. فللماضي احتمالات «حاضرية» كثيرة متتابعة بشكل شجري (أشبه ماتكون بفروع شجرة الحياة)، بالتالي لايمكن بصورة مسبقة أن نحدّد من بين الاحتمالات العديدة عند كل تغيّر أو تحوّل ذلك الحاضر الاحتمالي الذي سيكون هو دون غيره الحاضر الفعلي. خط السير من الماضي إلى الحاضر متشعّب ومتشابك، أما الحاضر الفعلي فله ماض واحد. إذا عدنا القهقرى بالحاضر يوصلنا بخط سير واحد معلوم إلى الماضي. وهنا نلاحظ أن

كثيراً من المؤلفين يسيرون من الحاضر إلى الماضي ثم يعودون على نفس الطريق التي سلكوها، ليزعموا من ثمّ معرفتهم المسبقة بطريق الماضي إلى الحاضر، ليزعموا أن ماحدث هو «حتمية تاريخية»، فأية شطارة في هكذا معرفة؟! وماقيمة «حتمية تاريخية» تقول لاحقاً، إن ماحدث لايمكن إلا أن يحدث؟!

في كلا الحالتين، سواء جرت إضاءة الحاضر بالماضي، أم الماضي بالحاضر، فإن الإضاءة تبقى ضعيفة مالم نوجّه إلى هذا الحاضر أو إلى ذلك الماضي أنوار واقعه وعلاقاته. والكاتب يدرس بشكل ما الجبرية العربية القديمة بالارتباط مع واقع وعلاقات الماضي إياه، لكنه يتناول الجبرية الحديثة بالارتباط مع ماضيها، دون واقعها وعلاقاتها (الحاضرة). بذلك يقوم هنا فكر وواقع الماضي بإنارة فكر الحاضر، وهذا ليس كافياً لفهمه(٣).

في الحقيقة، وخلافاً لما قد يظنه القارئ، لايقوم الكاتب بدراسة تاريخية للفكر الجبري العربي أو بتتبع أصول الجبرية العربية الحديثة في الجبرية العربية القروسطية فحسب، بل يبحث أيضاً في الممارسات السياسية للجبرية وفي العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وتعبيراتها الفلسفية. فهويتحرك على خطين: في الخط الأول يدرس الأفكار وتجلياتها في الواقع، أو هو يرصد - بحسب تعبيره - «ممارسات الفكر الجبري» (ص١٨). وفي الخط الثاني يعود من العلاقات إلى الأفكار المطابقة لهذه العلاقات. يبرر ذلك بقوله: «لاأعرف أمة توحّد في تاريخها الفكر الفلسفي مع الواقع الاجتماعي الاقتصادي، كما حدث

---

(٣) لاأريد التوسع هنا، إنما أحيل القارئ إلى مناقشة هذه النقطة في دراستي النقدية: «من التراث إلى الثورة مع طيب تيزيني» المنشورة في هذا الكتاب، بالاضافة إلى المراجع المذكورة فيها.

في التاريخ العربي الاسلامي. لقد كانت فاعلية الفكر الفلسفي في التعبير عن الواقع الاجتماعي وعن تناقضاته، وفي توجيه هذا الواقع ظاهرة من أبرز ظواهر هذا التاريخ. ونشأة الفكر الجبري وترسيخه كفكر سياسي وفلسفي متكامل بدأ منذ أن بدأ تغيّر العلاقات الاجتماعية وفرض سيطرة كبار الأثرياء في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان...» (ص٢٠). ويقول أيضاً: «إن الدراسة المتعمقة لأية قضية فلسفية... سوف تكشف وراء السطح اللاهوتي الميتافيزيقي بعداً اجتماعياً، وإن وراء ذلك صراع المصالح الاقتصادية. وبهذا تصبح دراسة الفلسفة العربية إحدى الوسائل الرئيسية في دراسة التاريخ العربي، ليس فقط لكونها تعبيراً عن الصراعات والأحداث الدامية التي عاشها المجتمع العربي في فترات تاريخية حافلة تمتد من بداية الاسلام إلى سقوط بغداد على أيدي التتار، بل إن هذه الفلسفة يجب أن تدرس باعتبار كونها عقيدة سياسية ودليلاً لأحزاب وحركات سياسية» (ص٣٠).

الموضوع يدور إذن حول علاقة الفكر بالواقع. والكاتب يرى ضرورة دحض «تلك الفكرة المبتذلة، التي عاشت طويلاً ونسبت نفسها

---

(٤) يساوي الكاتب بين الواقع والبناء التحتي، كما يساوي بين الفكر والبناء الفوقي، هذه التسوية قد تتسبّب في سوء الفهم. احترازاًمن ذلك نقول، إن البناء التحتي (أو القاعدة) لمجتمع هو - بحسب المادية التاريخية - مجموعة العلاقات الاقتصادية المادية التي تنشأ في عملية إنتاج وإعادة إنتاج الحياة المادية بين البشر، هذا يعني البنية الاقتصادية للمجتمع في مرحلة معينة من تطوره كنتيجة لنشاط البشر الاقتصادي. أما البناء الفوقي لمجتمع (الاديولوجيا) فيتكون من الأفكار الاجتماعية، من سياسية وحقوقية وفلسفية وفنية ودينية وغيرها ومايوافقها من مؤسسات وهيئات اجتماعية مثل الدولة والأحزاب السياسية والهيئات القانونية ومعاهد التربية والتعليم والكنيسة وماإلى ذلك. انظر موسوعة ماير الجديدة، المجلد الثاني، لايبزيغ ١٩٧٢، ص ٩٣.

إلى الفكر الجدلي، ونعني بها تلك الفكرة - التي أكدها ستالين - التي تحدد العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي[٤] على أساس مبدأ العليّة الأرسطية: البناء التحتي علّة، والبناء الفوقي معلول، أو أن البناء الفوقي انعكاس للبناء التحتي. ويضاف في العادة إلى هذه الفكرة القول، إن الفكر بعد أن ينبثق من البناء التحتي يعود ويؤثر فيه» (ص٧٧). ويرى الكاتب أن ابن سينا كان أكثر دقة، «عندما طوّر العلية الأرسطية فجعل العلة معلولة في الوقت ذاته، وأعطى مثالاً على ذلك بالسيف الذي يقطع الحديدة: إنه يقطعها، ولكنه في الوقت نفسه ينثلم»(ن.ص). من الواضح أن مثال ابن سينا لاينطبق على موضوع الحديث، لأننا هنا أمام علاقة بين شيئين ماديين، بينما كان الكاتب يتحدث عن العلاقة بين واقع (مادي) وفكر. على أية حال، تعود الفكرة «المبتذلة» التي يريد الكاتب دحضها في الأصل إلى ماركس وأنغلز بالذات، ولاذنب لستالين في إيجادها أو تأكيدها، رغم كثرة ذنوبه، على أننا يجب أن نلفت النظر إلى أنه لاماركس ولا أنغلز، ولا حتى ستالين[٥]، قال إن العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي هي علاقة سببية.

في مقدمة كتابه «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩) كتب ماركس: «ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم... مع تغيّر القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاب في كامل البناء الفوقي الهائل، بصورة أكثر سرعة أو بطئاً. لدى التبصّر في مثل هذه الانقلابات علينا

---

(٥) يقول ستالين: «إن المجتمع ذاته، وأفكاره ونظرياته وآراءه ومؤسساته السياسية تتعلق، من حيث الأساس، بأسلوب الانتاج في المجتمع. أو بعبارة أبسط: كل نمط من المعيشة يطابقه نمط من التفكير». انظر كتابه: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، تقديم خالد بكداش، دار دمشق، د.ت، ص ٧٣.

باستمرار أن نميّز بين الانقلاب المادي لشروط الانتاج الاقتصادية، الذي يمكن إثباته كما في العلوم الطبيعية، وبين الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والجمالية والفلسفية، باختصار الأشكال الاديولوجية التي يعي بها البشر هذا النزاع ويكافحون لحله. فكما أن المرء لايستطيع أن يحكم على فرد من خلال فكرته عن نفسه، كذلك لايستطيع أن يحكم على عهد الانقلابات هذا من خلال وعيه، بل الأحرى أن يُفسر هذا الوعي من خلال تناقضات الحياة المادية، من خلال النزاع القائم بين قوى الانتاج الاجتماعية وعلاقات الانتاج...»(٦).

وفي رسالته إلى بلوخ بتاريخ ٢١/٢٢ ايلول ١٨٩٠ كتب أنغلز: «... بحسب الفهم المادي للتاريخ فإن العامل الحاسم في التاريخ هو، في نهاية المطاف، إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الفعلية. ولم نزعم، لاماركس ولا أنا، أكثر من ذلك قطّ. فإذا حرّف أحدهم هذا القول، فجعل العامل الاقتصادي هو العامل المقرر الوحيد، فإنه يحوّله إلى عبارة فارغة، مجرّدة، لامعقولة. الوضعية الاقتصادية هي الأرضية، لكن العناصر المختلفة للبناء الفوقي... تمارس تأثيرها على مجرى الصراعات التاريخية وفي حالات كثيرة تكون أكثر تحديداً لشكلها. ثمة تأثير متبادل لكل هذه العناصر، حيث بين هذا العدد اللامتناهي من المصادفات (...) تفرض نفسها الحركة الاقتصادية بحكم ضرورتها...». ويتابع القول: «نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا، إنما أولاً في ظل شروط محددة تماماً، الاقتصادية منها هي الحاسمة في نهاية

---

(٦) قمت بترجمة هذا النص بنفسي،. تُرجم هذا الكتاب من قبل أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٧٠. بخصوص هذا الشاهد انظر ص ٢٥ - ٢٦، كما تُرجمت المقدمة في الجزء الثاني من مختارات ماركس - انغلز، الصادر عن دار التقدم بموسكو ١٩٦٩. انظر بخصوص الشاهد المذكور ص ٨.

المطاف. كذلك فإن المقدمات والشروط السياسية وغيرها، بل وحتى التقاليد المعشعشة في عقول البشر تلعب دوراً، إنما ليس حاسماً» (٧).

خلافاً لماركس وأنغلز يرفض غالب هلسا أن يحدد مسبقاً أسبقية أو أبوية أي من الفكر والواقع أو أي من الاديولوجيا وعلاقات الانتاج. فالعلاقة بين النسقين الفوقي والتحتي، برأيه «هي علاقة صراع وتأثير متبادل، ونتاج هذه العلاقة يستحيل التنبؤ به مقدماً. فلا نستطيع القول بأن أثر فكر لينين على المجتمع الروسي، بأنه مجرد انعكاس لعلاقات الانتاج عاد ليؤثر في تلك العلاقات. إن مثل هذا القول يمكن أن ينطبق على أي فكر روسي آخر في مرحلة لينين. كما أننا لانستطيع أن ندرس علاقة تأثير فكر لينين على المجتمع الروسي إلا بدراسة علاقة هذا الفكر ببناء فوقي آخر، وهو حزب لينين، أي أنه من مجموعة من الاختيارات في داخل إطار البناء الفوقي تم اختيار لينين وحزبه ليقوما بالمهمة التاريخية: تغيير البناء التحتي» (ص ٧٧). كأني بالكاتب يريد كالوجوديين أن يجد خطاً وسطاً بين المادية والمثالية، أو هو يتبنى ماعرف في تاريخ الفلسفة بالثنائية مقابل الأحادية المادية والأحادية المثالية. هذه الثنائية ترى أن الوعي والمادة يتواجدان مستقلين عن بعضهما، ترى أن كليهما جوهران أصليان. بذلك فهي تمطلق(٨) الفروق والتناقضات بين الوعي والمادة، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى تمزيق وحدة الصورة عن العالم(٩).

---

(٧) ترجمة النص من قبلي. من الترجمات العربية المنشورة: مراسلات ماركس/ أنغلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق ١٩٨١، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٧. ماركس/ أنغلز، رسائل مختارة، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم بموسكو ١٩٨٢ ، ص٣٠٠ ـ ٣٠٣.

(٨) مَطْلَق يُمطلق الشيء: جعله أو اعتبره مطلقا.

(٩) مجموعة مؤلفين، الفلسفة الماركسية ـ كتاب تعليمي، ديتس فرلاغ، برلين ١٩٦٧، ص ١٢٠.

يسأل غالب هلسا: لماذا لايمكن التنبؤ مقدماً بنتاج العلاقة بين النسقين الفوقي والتحتي؟ ويجيب: «لأن كل نسق من هذين النسقين يتجه إلى نفي الآخر: الفكر يحاول صياغة البناء التحتي حسب نزوعه الهادف إلى خلق مجتمع يخضع للعقل، والبناء التحتي يحاول أن يحدّ الفكر ويجعله مجرد تعبير عنه، مجرد انعكاس» (ص ٧٨/٧٧). ويرى الكاتب وجهاً آخر للصراع بين هذين النسقين، «هو الصراع بين الحتمية الطبيعية ممثلة في البناء التحتي، وبين النزوع الانساني لإخضاع الطبيعة، ومن ضمنها البناء التحتي للعقل» (ص٧٨). بناء عليه يحدد الكاتب التيار الثوري والتيار المحافظ في مرحلة ما: «الأول يسعى إلى تحقيق سيطرة الفكر على الواقع، والثاني يسعى لتأكيد خضوع الفكر للواقع»، أي أن الأول انتقادي، والثاني تبريري (ن.ص).

إنني أرى أن المشكلة التي عرضها غالب هلسا هنا موهومة: أولاً، ليس كل بناء فوقي يتجه لنفي البناء التحتي، لأن لكل بناء تحتي اديولوجيا تعبّر عنه، تبرره، تدافع عنه. ثانياً، ليس كل فكر ينزع إلى خلق مجتمع يخضع للعقل، على الأقل ثمة فكر لاعقلاني. ثالثاً، العقل ليس شيئاً مطلقاً، بل - باعتباره أداة نسبي مرتبط بزمانه ومكانه وحامله. رابعاً، البناء التحتي لايحاول أن يحدّ كل فكر، بل إنه يطلق الفكر المناسب له، وحتى إنه قد يشجع فكراً مناقضاً له. خامساً، ليس باستطاعة أي بناء تحتي أن يبقي فكره مجرد انعكاس له، لأنه بذلك ينتفي التأثير المتبادل (الذي بدأ الكاتب بالتأكيد عليه)، ينتفي الجدل. كما أنه ليس من مصلحة أية قوة طبقية أن تبقي فكرها حبيس علاقاتها الراهنة، وإلا أصبحت قوة عمياء أقرب إلى البهيمية منها إلى الانسانية.

إن الصراع الذي يتحدث عنه الكاتب، بصورة إطلاقية، بين البناء الفوقي والبناء التحتي، أو بين الفكر والواقع، موهوم لايقوم على أي

أساس. في الحقيقة يقوم الصراع على التناقض الكامن في نمط الانتاج المعني، في هذه الوحدة المؤلفة من عنصرين يشترطان ويفترضان بعضهما [١٠]، هما: القوى الانتاجية، وفي مقدمتها الانسان، من جهة، وعلاقات الانتاج التي هي العلاقات التي تنشأ بين البشر من خلال إنتاج وتبادل وتوزيع الخيرات المادية، من الجهة الأخرى. فالقوى الانتاجية تصل في تطورها في وقت ما إلى مستوى تضيق به علاقات الانتاج القائمة، مما يدفع عاجلاً أم آجلاً بالقوى الانتاجية إلى تفجير هذه العلاقات وخلق مجال جديد للتطور في علاقات جديدة. هذا هو الأساس الاقتصادي للصراع الطبقي، باعتبار أن علاقات الانتاج هي علاقات طبقية، فبحسب الموقع من/ والدور في علاقات الانتاج والتبادل والتوزيع ينقسم المجتمع إلى طبقات، وتقوم بناء على هذا التقسيم الطبقي المتسم بتناقض المصالح صراعات طبقية. الطبقة المستفيدة من العلاقات القائمة تستمر في حشر عفريت القوى الانتاجية ضمن قمقم هذه العلاقات، بينما الطبقات المتضررة من هذه العلاقات تريد نسفها لتفتح لنفسها آفاقاً جديدة في العلاقات الجديدة. نظرياً على التوازي مع ذلك يقوم صراع اديولوجي بين هذه الطبقات المتنازعة أو المتصارعة. فالفكر يعبر عن وضع طبقي وعلاقة طبقية، وعندما ينقد واقعاً، فإنه ينقد واقعاً طبقياً. والواقع هو واقع طبقي، طبقة تحاول ترسيخه وإدامته، وطبقة أخرى تحاول تغييره، فكر يبرره وفكر آخر ينتقده.

نعود إلى ماكتبه غالب هلسا عن العلاقة بين النسقين الفوقي والتحتي، ونخص بالمناقشة المثال الذي أورده الكاتب عن تأثير لينين وحزب البلاشفة في تغيير البناء التحتي للمجتمع الروسي. ضمن هذا

(١٠) المصدر السابق، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٨.

الإطار نفهم أيضاً ماجاء لدى الكاتب عن لينين ووعي الطبقة العاملة[11]: «وقد ثار في أوائل هذا القرن نقاش عنيف وحاد بين الثوريين الروس حول هذه المسألة من خلال علاقتها بالوضع الروسي آنذاك. فقد ذهب البعض إلى أن الطبقة العاملة من خلال كفاحها اليومي سوف تتوصل تلقائياً إلى الوعي بالذات ـ أي لدورها كطبقة تقود الثورة وتتولى السلطة ـ، وأنها خلال ذلك ـ تلقائياً أيضاً ـ سوف تخلق النظرية الثورية التي سوف تكون دليلها في الكفاح من أجل الاستيلاء على السلطة. غير أن لينين وقف ضد هؤلاء بحزم وأوضح موقفه في كتابه المعروف «ما العمل». قال لينين إن الوعي بالذات لأية طبقة لايمكن أن يتم تلقائياً، والطبقة العاملة بسبب ظروفها المعيشية ومستواها الثقافي غير قادرة على خلق النظرية الثورية ولاحتى على معرفتها، حين توجد. إن وعي الطبقة العاملة بذاتها ودورها لن يتم إلا من خلال مجموعة من المثقفين الثوريين، القادرين على فهم النظرية وعلى تثقيف الطبقة العاملة بها. إن هذه المجموعة الضيقة والمنحازة للعمل الثوري من المثقفين هي وحدها القادرة على إدخال الوعي إلى صفوف الطبقة العاملة، وقد أثبت التاريخ صحة رأي لينين» (ص ٤٢ ـ ٤٣).

إن مثال غالب هلسا عن دور لينين وحزب البلاشفة في تغيير البناء التحتي للمجتمع الروسي يحتاج إلى شيء من التدقيق.. لاشك أن الكاتب يشير بذلك خصوصاً إلى انتفاضة اكتوبر ١٩١٧. غير أن هذه الانتفاضة لم تكن سوى نهاية مرحلة من الثورة الروسية التي انطلقت في آذار ١٩١٧ (بالتقويم العالمي الحالي). وقد اتسمت هذه

(١١) جاء هذا النص في معرض الحديث عن الوعي بالذات لدى الطبقة التي سيطرت بالانقلاب الأموي على المجتمع العربي الاسلامي.

المرحلة بازدواجية السلطة[١٢] بين السوفييتات والحكومة المؤقتة، بين القوى الشعبية الاشتراكية والقوى البورجوازية الديمقراطية، فحسمتها انتفاضة أكتوبر بقيادة لينين والبلاشفة لصالح سوفييتات العمال والجنود والفلاحين. كذلك لم تكن ثورة ١٩١٧ سوى «متابعة مقطوعة من قبل الثورة المضادة ومن ثم خلال الحرب العالمية للثورة من ١٩٠٥ إلى ١٩٠٧» [١٣]، وهذا مايفسر سرعة انتصارها[١٤]. ثورة ١٩١٧ «تبرز الآن من حضن المجتمع الروسي ببساطة كثمرة ناضجة للجهود والنضالات والتضحيات المبذولة خلال العشر سنوات الأخيرة، وهي بذلك البرهان والعزاء على أنها لم تكن عبثاً نقطة دم واحدة من الدماء التي بذلها اخواننا الروس في العشر سنين الرهيبة في سبيل قضية الحرية، ولم يكن عبثاً يوم واحد من آلام السجن والتعذيب التي ذاقها الكثير من الرفاق الروس. الحرية التي يتمتعون بها الآن، جنوها بعملهم، دفعوا ثمنها»[١٥]. ويمكن أن نسير خطوة أخرى إلى الوراء نبدأ بها التطورات التي أوصلت إلى ثورة شباط ١٩١٧، فقد «خلقت حركة الإضرابات العفوية التي اشتعلت خاصة في سنوات ١٨٩٥ ـ ١٨٩٧ إلى جانب بعض المحاولات التنظيمية في هيئة صناديق الاضراب واللجان العمالية لأول مرة نوعاً من «الوعي العمالي» المستقل»[١٦].

لم تقم ثورة ١٩١٧ على حزب سياسي معين، بل (إلى جانب البورجوازية الديمقراطية في البدء) على أربع هيئات شعبية اشتراكية

---

(١٢) انظر مقال لينين: حول السلطة المزدوجة (منشور في ٩ نيسان ١٩١٧)، في: الأعمال المختارة، المجلد الثاني، ديتس فرلاغ، برلين ١٩٦٤، ص ٤٥ -٤٨. (تاريخ النشر بالتقويم الشرقي).

(١٣) روزا لوكسمبورغ: مشكلات روسية (٧ نيسان ١٩١٧)، في: الأعمال المجموعة، المجلد الرابع، ديتس فرلاغ، برلين ١٩٨٣، ص ٢٥٦.

(١٤) روزا لوكسمبورغ:الثورة في روسيا (نيسان ١٩١٧)، في: المصدر السابق، ص٢٤٢.

مثلت جماهير العمال والفلاحين والجنود: «الحدث الأكثر جدارة بالاعتبار سياسياً والمقرّر إلى حد كبير لمجرى الثورة كان انتشار الحركة المجالسية التي مثّلت ظاهرة اجتماعية جديدة. حتى في الثورة الروسية الأولى(١٧) كان نشوء حوالي ٥٠ مجلساً لمندوبي العمال، التي لم يلعب منها سوى سوفييت بطرسبورغ دوراً سياسياً، علامة على أن عمال الصناعة الروس لم تستوعبهم الأحزاب، التي كانت تنشط سرياً، إلا لماماً، وأنهم في مجرى حركة الإضرابات قد أوجدوا بأنفسهم تنظيماتهم الخاصة»(١٨). هذا هو الشكل التنظيمي الأول. «إلى جانب مجالس العمال والجنود، التي وإن تكونت من أعضاء منتجين في المعامل والشركات، فإن كل واحدة منها مثّلت مندوبية لكامل المدينة المعنية، تكونت في الدرجة الدنيا للحركة العمالية لجان خاصة، لجان المعامل(..)».

لجان المعامل هذه، التي كان لها سوابق في المعامل الروسية، تنظمت بمصادقة رسمية من قبل الحكومة المؤقتة وكذلك بدعم من قبل السوفييتات. في العاصمة بتروغراد(١٩) ولاحقاً في موسكو اتحدت مجالس المعامل في مجلس مركزي فوق - معملي، حتى أنه في اكتوبر ١٩١٧ عقد مؤتمر لمجالس المعامل لعموم روسيا. ومن خلال أن لجان المعامل استوعبت العامل مباشرة وكانت أكثر قرباً منه، نما

(١٥) روزا لوكسمبورغ: مشكلات روسية، المصدر المذكور، ص ٢٥٦.

(١٦) أوسكار انفايلر، مدخل إلى كتاب: ديمقراطية عمالية أم ديكتاتورية حزبية، دار كتب الجيب الألمانية، المجلد الأول، ميونيخ ١٩٨٢، ص ١٥.

(١٧) يقصد ثورة ١٩٠٥.

(١٨) المصدر السابق، ص ٢٦.

(١٩) بتروغراد هي بطرسبورغ نفسها، وهي التي أصبح اسمها فيما بعد لينينغراد..

دورها الثوري بقدر ماترسخت السوفييتات كمؤسسة شبه برلمانية دائمة وبدأت تفقد من صلتها الوثيقة بالجماهير» (٢٠). الشكل الثالث للتنظيم العمالي هو النقابات. وقد اتسم تطورها منذ البداية بالتنافس مع لجان المعامل. أما الشكل التنظيمي الرابع فهو الأحزاب الاشتراكية.

وقد تجلت الديناميكية الاجتماعية للحركة العمالية الروسية في الثورة لعام ١٩١٧ في المَدّ والضِدّ للتنظيمات الأربعة المذكورة: السوفييتات واللجان المعملية والنقابات والأحزاب، حيث أن هذه الهيئات التنظيمية رزحت تحت ضغط تلك الحركة العفوية التي وُصفت في لغة الثورة على أنها «stichija»، على أنها ابتدائية، غير واعية، هلامية»(٢١) إنها عفوية الجماهير. وكما كتبت روزا لوكسمبورغ، «كانت القوة الدافعة للثورة منذ اللحظة الأولى جماهير البروليتاريا المدينية. غير أن مطاليبها لم تنحصر في الديمقراطية السياسية، بل توجهت أيضاً إلى المسألة الملتهبة للسياسة الدولية: السلام الفوري. في نفس الوقت استندت الثورة إلى جماهير الجيش الذي رفع نفس مطلب السلام الفوري، وإلى جماهير الفلاحين الذين دفعوا المسألة الزراعية، وهي محور الثورة منذ ١٩٠٥، إلى الواجهة»(٢٢).

من ناحية أخرى، كانت كافة الأشكال الثلاثة للحركة العمالية الروسية ـ السوفييتات ومجالس المعامل والنقابات ـ تحت التأثير المسيطر للأفكار الاشتراكية وتحت القيادة السياسية للأحزاب الاشتراكية، إنما وجدت فروق كبيرة فيما يتعلق بدور فرادى الأحزاب. عموماً يمكن القول، بأنه حتى خريف ١٩١٧ هيمن في سوفييتات

---

(٢٠) نفس المصدر، ص ٢٧/ ٢٨.

(٢١) نفس المصدر، ص ٢٨.

(٢٢) روزا لوكسمبورغ: حول الثورة الروسية، في: المصدر المذكور، ص ٣٣٦/ ٣٣٧.

العمال والجنود الثوريون الاجتماعيون - في المقام الأول بفضل نفوذهم بين الجنود المنحدرين من الريف ولدى الضباط الشباب. والمناشفة، والأخيرون مثّلوا الأكثرية في القطاعات العمالية من السوفييتات، بينما في لجان المعامل نال منذ ربيع وصيف ١٩١٧ البلاشفة التأثير الحاسم، مدعومين من قبل الأنارشو - سندكاليين الذين - بالمقارنة مع ضعف تنظيمهم - كان لهم تأثير دعاوي معتبر. أخيراً، في النقابات كانت حتى أواخر الصيف كفة المناشفة راجحة قليلاً، حيث مثّلت بعض الاتحادات، مثل نقابة الطباعة، معقلاً حصيناً للديمقراطيين الاجتماعيين المنشفيين، بينما كانت اتحادات أخرى مثل نقابة التعدين ميالة منذ وقت مبكر إلى البلاشفة» (٢٣). بخصوص وزن البلاشفة في السوفييتات يمكن أن نضيف أن لينين كان قد طالب رفاقه في ١٧ نيسان ١٩١٧: «الاعتراف بحقيقة أن حزبنا أقلية في أكثر السوفيتات لمندوبي العمال، حتى أنه حالياً أقلية ضئيلة تجاه تكتل مجموع العناصر البورجوازية الصغيرة الانتهازية الواقعة تحت نفوذ البورجوازية والتي تنقل هذا النفوذ إلى البروليتاريا -من الاشتراكيين الشعبيين والثوريين الاجتماعيين حتى لجنة التنظيم (تشيادزه، تسريتيلي الخ)، تشيكلوف الخ الخ» (٢٤).

تلك باختصار شديد ظروف الثورة الروسية عام ١٩١٧ والقوى الشعبية التي قامت عليها. أما كيف وصل البلاشفة بعدئذ إلى السلطة، فهذا ماتفسره لنا روزا لوكسمبورغ(٢٥): فهي تشبّه لينين

---

(٢٣) أوسكار انفايلر، المصدر المذكور، ص ٢٨.

(٢٤) لينين، حول واجبات البروليتاريا في الثورة الحالية (منشور في ٧ نيسان ١٩١٧ بالتقويم الشرقي)، في: الأعمال المختارة، المصدر المذكور، ص ٤٠/٤١.

(٢٥) حول الثورة الروسية، المصدر المذكور، خاصة ص ٢٣٨ - ٢٤٠.

والبلاشفة في الثورة الروسية بروبسبيير واليعاقبة في الثورة الفرنسية العظمى. لقد كان الاتجاه البلشفي هو التكتيك الوحيد «الذي ينقذ الديمقراطية ويدفع الثورة إلى الأمام. كل السلطة حصراً في أيدي جماهير العمال والفلاحين، في أيدي السوفيتات. هذا ماكان فعلاً المخرج الوحيد من الصعوبات التي وقعت فيها الثورة... بذلك كان حزب لينين الوحيد في روسيا الذي أدرك المصالح الحقيقية للثورة في مرحلتها الأولى تلك، كان عنصرها الدافع إلى الأمام، وكان بهذا المعنى بالتالي الحزب الوحيد الذي مارس سياسة اشتراكية فعلاً. وهذا مايفسر أن البلاشفة، الذين كانوا في بداية الثورة أقلية منبوذة وملعونة ومطاردة من جميع الأطراف، صعدوا خلال أقصر زمن إلى قمة الثورة[٢٦]. واستطاعوا أن يجمعوا تحت رايتهم جميع عناصر الشعب الفعلية: البروليتاريا المدينية، الجيش، الفلاحين، وكذلك العناصر الثورية للديمقراطية، الجناح اليساري للثوريين الاشتراكيين... هذا مايفسر أنه في كل ثورة يتمكن من استلام القيادة والسلطة فقط الحزب الذي تكون لديه الجرأة لرفع الشعار الدافع إلى الأمام وتحمل مسؤولية ذلك. وهذا مايفسر الدور الضئيل للمناشفة الروس، لدان وتسيريتيلي وغيرهما، الذين كانوا في البدء ذوي نفوذ هائل على الجماهير، لكن بعد تذبذب طويل، بعدما أبوا بأيديهم وأرجلهم استلام السلطة والمسؤولية، تكنسوا من المسرح دون مجد».

- أما بخصوص فهم لينين لنشوء الوعي العمالي، فعلينا أن نقوم ببعض التصحيح لما ذكره غالب هلسا. فلينين لم يقل إن الوعي بالذات

(٢٦) في ايلول ١٩١٧ أصبح البلاشفة أكثرية. انظر جون ريد: عشرة أيام هزت العالم، دار التقدم، موسكو، د. ت، ص ٢١. انظر أيضاً أوسكار انفايلر، ص ٣٩.

لأية طبقة لايمكن أن يتم تلقائياً، بل تحدث حصراً عن الوعي الاشتراكي لدى الطبقة العاملة. قال لينين: «... لايمكن بأي حال للعمال أن يملكوا وعياً ديمقراطياً اجتماعياً. هذا لايمكن أن يحصل لهم إلا من الخارج. وتاريخ جميع البلدان يشهد على أن الطبقة العاملة لاتقدر على أن تبدع من قواها الذاتية غير وعي نقابي، هذا يعني الاقتناع بضرورة الانتظام في روابط والقيام بنضال ضد الرأسماليين وإرغام الحكومة على إصدار هذا أو ذاك من القوانين لصالح العمال وغير ذلك. خلافاً لذلك، فإن تعاليم الاشتراكية تنبثق من النظريات الفلسفية والتاريخية والاقتصادية، التي يضعها مؤهلون من أبناء الطبقات المالكة، من المثقفين. حتى مؤسسي الاشتراكية العلمية، ماركس وأنغلز، ينتميان تبعاً لمكانتهما الاجتماعية إلى المثقفين البورجوازيين. كذلك في روسيا، فإن العلم النظري للديمقراطية الاجتماعية نشأ مستقلاً تماماً عن النهوض العفوي للحركة العمالية، نشأ كنتيجة طبيعية وحتمية للتطور الاديولوجي لدى المثقفين الاشتراكيين الثوريين» (٢٧). كذلك خلافاً لما ظن غالب هلسا، فإن تصوّر لينين لإدخال الوعي السياسي إلى البروليتاريا لم يكن من اختراع لينين. ففي برنامج هاينفلد للديمقراطية الاجتماعية النمساوية الذي أعد في عام ١٨٨٨/١٨٨٩ جاء حرفياً، كما ذكر أرنست مانديل: «الوعي الاشتراكي يجب إدخاله من الخارج إلى الصراع الطبقي البروليتاري، ولايتأتى بصورة عضوية من الصراع الطبقي نفسه». بعدئذ في «الزمن الحديث» نشر كاوتسكي عام ١٩٠١ مقالاً بعنوان

---

(٢٧) الترجمة من قبلي. انظر الترجمة العربية المنشورة في المختارات، المجلد الأول، الجزء الأول، دار التقدم بموسكو ١٩٦٦ ، ص ١٨٥ - ١٨٦.

«الأكاديميون والبروليتاريون» (السنة ١٩، المجلد ٢، ١٧ نيسان ١٩٠١) وردت فيه نفس الفكرة بصيغة اقتبسها لينين في «ما العمل؟» (٢٨).

الحديث لايدور إذن حول الوعي العمالي بذاته، بل حول الوعي العمالي الاشتراكي تحديداً. ومع ذلك فإن كون هذا الوعي الاشتراكي يأتي الطبقة العاملة من الخارج لايعني مطلقاً أن هذا الوعي لاينبثق عن البناء التحتي. هذا بغض النظر عن صحة أو خطأ هذا التصور. وها هو لينين نفسه ينقل عن كاوتسكي كلمات يسميها «قيّمة وصائبة تماماً»(٢٩): حقاً يمثّل العلم الاقتصادي الحالي متطلباً للانتاج الاشتراكي، كما هو الأمر مع التقنية الحالية مثلاً، غير أن البروليتاريا لاتقدر مهما حاولت أن تبدع هذه كما لا تقدر أن تبدع تلك؛ كلاهما ينشأ من السيرورة الاجتماعية الحالية. بيد أن حامل العلم ليس البروليتاريا، بل المثقفون البورجوازيون؛فلدى بعض أعضاء هذه الشريحة نشأت الاشتراكية المعاصرة وهم الذين أوصلوها إلى البروليتاريين الأكثر تطوراً ذهنياً الذين أدخلوها في الصراع الطبقي للبروليتاريا، حيث كانت الظروف ملائمة. بذلك فإن الوعي الاشتراكي أدخل إلى الصراع الطبقي للبروليتاريا من الخارج، ولم ينشأ عنه فطرياً ...».

لايبدو لي ثمة إشكال في أن نقول، إن العلم الاشتراكي يتأتى للطبقة العاملة عن طريق المثقفين الاشتراكيين. فهذا أمر طبيعي. ولكن ماهي قيمته العلمية؟ قوانين الطبيعة يشرحها لنا الفيزيائيون، ومعلوماتنا عن المعمورة نأخذها عن الجغرافيين، وكأطفال نحفظ

---

(٢٨) أرنست مانديل: لينين ومشكلة الوعي الطبقي البروليتاري، في: لينين - الثورة والسياسة، دار سور كامب، ١٩٧٠، ص ١٥٠ حاشية. انظر أيضاً رأي كاوتسكي، كما استشهد به لينين في كتابه «ما العمل؟»، المصدر المذكور آنفاً، ص ١٩٥.

(٢٩) لينين، ما العمل؟، في الطبعة العربية ص ١٩٤- ١٩٥. الترجمة لهذا الشاهد من قبلي.

جدول الضرب على يد معلمي المدارس... وماذا في ذلك؟ كل وليد جديد، شخصاً كان أو جماعة أو طبقة، يتعلم بشكل ما من سابقيه، سواء تبرعوا بذلك مشكورين أو أحجموا عنه ملعونين.غير أن العلم لايساوي تماماً الوعي، وإن كان يساعد على تولده. العلم، أي المعرفة النظرية هنا، أداة من أدوات الوعي وعنصر من عناصره، وليس كل أدواته ولا كل عناصره. هذه ناحية. الناحية الثانية هي أننا، حين نقيم مجتمعاً اشتراكياً، ففعلنا في حقيقته ليس تطبيقاً لعلم اشتراكي، وإن كنا نسترشد بشيء من هذا القبيل، بل هو خلق لعلاقات مجتمعية اشتراكية، لعلاقات أخوة وتعاون ومساواة وحرية وعدالة... الخ، ينقصهابالضرورة هذا القدر أو ذاك من العلم. فقد عاشت البشرية آلاف السنين في علاقات اشتراكية (تعودنا أن نسميها «مشاعية بدائية»)، رغم الجهل الكبير الذي كانت غارقة فيه. وعلى أية حال، لايكتمل العلم أبداً، والممارسة هي المحكّ (كما يرى لينين نفسه)، و يبقى الانسان، مهما كان عالماً، يتعلم من تجارب الخطأ والصواب.

من ناحية ثالثة، هنا ك - بتعبير فلاحي - أكثر من درب إلى الطاحون. ولاشك أن النزعة الانسانية طريق معرفي، طريق إلى تكوين الوعي، لكن علاقات العمل الطبقية التي يعيشها العمال مكوّن آخر للوعي، يضاف إلى النزعة الانسانية التي لايعدمها العمال، على الأقل لأنهم بشر، وإن كانت - كما يظهر- ليست بارزة لديهم، كما لدى المثقفين. وإذا كان العمل هو الدرب الذي سار عليه الانسان ليتحول من قرد إلى إنسان، كما رأى أنغلز، ليحقق بذلك أكبر ثورة وعي في التاريخ البشري، إن لم يكن في تاريخ المخلوقات، فما بالنا ننكر على هذا العمل قدرته على إيصال العامل إلى الوعي الاشتراكي، أي إلى وعي استلابه كأجير مستَغل مضطَهد مسيَّر ووعي الطريق الذي يزيل هذا الاستلاب. من هنا تفرّق روزا لوكسمبورغ بين الوعي المثقفي ووعي

الفعل[٣٠]. وماركس يجد «الحسّ الطبقي» أكثر صحة من «الفهم السياسي»[٣١]. فكما يقول العوام، من ينال ضربات العصا ليس كمن يعدّها. والمثقفون هم الذين يعدّون الضربات، رغم كل المشاركة الوجدانية التي قد يعيشونها، أو حتى رغم «الطراطيش» التي قد تصيبهم من هذه الأداة العمياء بيد جلّاد أهوج.

من ناحية رابعة، لماذا يتحتم أن يكون علماء الاشتراكيين بورجوازيين؟. وإذا كان مؤسسا الاشتراكية العلمية ماركس وأنغلز، بورجوازيي المنبت الطبقي، فهل يسمح لنا هذا بأن نجعل من هذه الواقعة قانوناً صالحاً لكل زمان ومكان؟ هل نظن حقاً أنه لولا المثقفون البورجوازيون لما أمكن للطبقة العاملة أن تصل إلى فكر الاشتراكية العلمية؟ يمكن ببساطة أن نتصور تطوراً في واقع الطبقة العاملة يمنح، على الأقل، لأفراد مميزين منها الوقت الكافي للتحصيل العلمي بما قام أو يمكن أن يقوم به المثقفون البورجوازيون لتوعية البروليتاريا. ولقد أعطانا غالب هلسا نفسه مثالاً على مايمكن أن يصل إليه من المعرفة شخص من طبقة اجتماعية دنيا، هو ابراهيم النظّام. ونجد في تاريخ الاشتراكية العلمية نفسها مثالاً آخر في شخص أوغست بيبل. ومهما قيل في هذا المجال، فإن فائدة أي علم أو وعي اشتراكي تبقى محدودة، مالم يصبح عاماً تستوعبه عامة الشعب المنتجة؛ لأن المجتمع إما أن يتقدم بكليته إلى أمام أو يبقى مثل هذا التقدم موضع شك. من هذا المنظور وبناء على ماسبق نقول مع روزا لوكسمبورغ، إن «العثرات التي

---

(٣٠) مجموعة شيوعيي هولندا الأمميين: الخلافات بين لوكسمبورغ ولينين، دار روفولت، راينبك/ هامبورغ ١٩٧١، ص ١٩٠.

(٣١) هوامش نقدية على مقال «ملك بروسيا والاصلاح الاجتماعي» لأحد البروسيين (يقصد: أرنولد روثمة)، الكتابة في تموز ١٨٤٤. انظر المصدر السابق، ص ١٨٩.

تقع فيها حركة عمالية ثورية فعلاً هي تاريخياً أكثر قيمة وثمرة بما لايقاس من معصومية أفضل لجنة مركزية على الإطلاق» (٣٢). ولسوء الحظ كان علينا أن ننتظر حتى الآن كي نعبّر بلا مواربة دون خوف من «تكفير ماركسي» عن قناعتنا بأن التاريخ لم يثبت صحة رأي لينين، كما ظن هلسا (ص٤٣)، بل أثبت خطأه، وأن كتابه «ما العمل» مؤلّف مثالي، لامادي ولاجدلي. هذامع الادراك الكامل لمكانة لينين المشرّفة، ليس فقط في تاريخ روسيا، بل في تاريخ البشرية جمعاء.

كما بيّنا، رأى غالب هلسا علاقة تصارعية ندّية بين الفكر والواقع. لكن هذا لم يمنعه من القول (ص٢٠): «لاأعرف أمّة توحّد في تاريخها الفكر الفلسفي مع الواقع الاجتماعي والسياسي كما حدث في التاريخ العربي الاسلامي». هكذا يعود إلى الرأي الشائع بأن الفكر يعبّر عن الواقع، ثم يتجاوزه بنظرته التسووية بين الفكر والواقع، مثلما ساوى قبلئذ بين الماضي والحاضر: «وبهذا تصبح دراسة الفلسفة العربية إحدى الوسائل الرئيسية في دراسة التاريخ العربي، ليس فقط لكونها تعبيراً عن الصراعات والأحداث الدامية التي عاشها المجتمع العربي...، بل إن هذه الفلسفة يجب أن تدرس باعتبار كونها عقيدة سياسية أيضاً ودليلاً لأحزاب وحركات سياسية» (ص٣٠). هي اديولوجيا إذن، يريد الكاتب أن ينطلق منها ليصل إلى معرفة العلاقات الاجتماعية الاقتصادية. غير أن هذا مستحيل، مالم يكن المرء على اطلاع مسبق على هذه العلاقات، كما على تلك الفلسفات. عندئذ يكون المرء في الحقيقة قد ربط بين الفكر والواقع، بين الايديولوجيا والعلاقات، في حين توهّم التعرّف على العلاقات (المجهولة) من خلال

---

(٣٢) مسائل تنظيمية في الديمقراطية الاجتماعية الروسية (١٩٠٣/ ١٩٠٤)، في: الأعمال المجموعة، المجلد الأول/ الجزء الثاني، ديتس فرلاغ، برلين ١٩٧٤، ص ٤٤٤.

الاديولوجيا (المعلومة). بتعبير آخر، يريد الكاتب أيضاً أن يستدلّ على طبقات المجتمع من خلال فكرها (اديولوجيتها) حصراً، وليس فقط من خلال علاقاتها حصراً. وهذا لايصحّ دوماً، إذ كيف سنفرّق عندئذ بين الفكر الأصيل والفكر المزيّف (بالتقابل مع الوعي الأصيل أو الحقيقي والوعي المزيّف)؟. مثلاً، الطبقة السائدة ـ كما هو معلوم ـ، كثيراً ماتنجح في زرع اديولوجيتها في عقول الطبقات المسودة .ثم إن هناك عوامل أخرى (غير طبقية) تؤثر إلى هذا الحدّ أو ذاك في تكوين الوعي أو تخلق بعض الوعي، فنقع في الخطأ إذا استدلينا من هذا الوعي (اللاطبقي أو شبه الطبقي) على علاقة طبقية. على هذا لاتعبّر الجبرية مثلاً بالضرورة «عن فئات اجتماعية فرضت سلطتها ورؤيتها على المجتمع، وحاولت أن تملي فكرة أن رؤيتها ومصالحها هما فكر ومصالح المجتمع»، كما ذكر الكاتب (ص٣٥). هناك مثلاً «الجبرية الشعبية»[٣٣]، التي كاسمها تعبّر عن عامة الشعب وليس عن طبقة متسلّطة. قد يكون مصدر هذه الجبرية قوى الطبيعة أو هذه بالتضافر مع قوة طبقية متسلطة، لكنها تبقى مع ذلك عقيدة شعبية متأصلة.

الجذور التاريخية للفكر الجبري

يتحدث غالب هلسا عن الوضع العربي الراهن، فيرى «المجتمع العربي يمرّ في فترة تحوّل حاسمة». ويحدّد هدف هذه المرحلة «بتحقيق العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية وترشيد مختلف العمليات الاجتماعية». لكنه يلاحظ إزاء ذلك: أولاً، أن هذه المرحلة

---

(٣٣) انظر حول ذلك: خير الزاد من حكايات شهرزاد، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٦، ص ١٤٥ ـ ١٦٠.

«قد طالت أكثر مما ينبغي». ثانياً، أن ثمة افتراض غريب بأن «هناك تعارضاً بين العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية». ثالثاً أنه كلما تصورنا أن مجتمعاً تتحقق فيه الديمقراطية السياسية والعدالة الاجتماعية قد أخذ يتحقق نجد أنفسنا قد عدنا، فجأة، إلى نقطة البداية. وماتصورناه مجتمع الديمقراطية والعدالة قد أصبح ـ كما في الأحلام الكابوسية ـ مجرد نظام بوليسي يدافع عن ديكتاتورية طبقة مستغلة». رابعاً، أنه «يرافق هذا دائماً انتشار ايديولوجيات تبريرية» تتميز «بطابع ديماغوجي: تسمية الأشياء بغير أسمائها، والدفاع عن شعارات ليس لها مايجسدها أو يبررها في الواقع» (ص١٣ـ ١٤).

والكاتب لايحدد هدفه بدراسة أسباب هذه الظاهرة، التي يجدها ـ بالأول ـ في «الأوضاع الاجتماعية في الوطن العربي، والقوى السياسية التي تعبّر عن مختلف الطبقات»، وفي «الاستراتيجيات العالمية للدول الكبرى، وعلاقاتها ومصالحها في هذه المنطقة»، بل يكتفي بدراسة العمق التاريخي أو الجذور التاريخية لأحد جوانب الظاهرة المذكورة، لإحدى نواحي «التركيب الفعلي والوجداني للانسان العربي»، وهي «التركيبة الجبرية، الأحادية الجانب، والمعادية للديمقراطية في هذا الانسان» (ص١٤).

يضيف الكاتب بعدئذ، إن «هذا التركيب ـ النفسي للانسان العربي يرجع ـ إلى حد كبير ـ إلى ثبات معطيات فكرية تكونت عبر عديد من القرون» (ص١٤). فينضم بذلك السبب الفكري التاريخي ـ أو بتسمية أخرى «التكوين الحضاري» ـ إلى السببين الداخلي الراهن والخارجي الراهن، اللذين ذكرهما الكاتب آنفاً. ثم يفسّر ثبات هذه المعطيات التاريخية بـ «ثبات التركيبة الاجتماعية الاقطاعية ـ التجارية منذ انهيار الدولة العباسية» (ص١٤). إذن لايرى الكاتب في التكوين الحضاري الموروث بقايا من عصر قديم فقدت أسسها المادية، بل يؤكد على ثبات كل

من التركيب الاجتماعي النفسي والتركيبة الاجتماعية الاقتصادية منذ نهاية العصر العباسي. وهذا بالتأكيد خطأ كبير. فمهما تنازلنا للكاتب وقبلنا معه بوجود الكثير من الموروثات الفكرية، فإن التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية العربية المعاصرة تختلف نوعياً عن التشكيلة القديمة، على الأقل منذ أوائل هذا القرن، إن لم يكن منذ أواخر القرن الماضي.

والكاتب يعرض لنا بشكل ما التركيبة الاجتماعية الاقتصادية في الدولة العربية الاسلامية، لكنه لايتطرق إلى التركيبة الحالية، فلا يحاول البرهنة بأي شكل على مقولته بثبات تلك التركيبة. مثل هذه البرهنة، أو بالأحرى المقارنة، يقوم بها على الجانب الفكري. فيؤكد على «أن فكراً عربياً علمانياً يمكن اعتباره من الطفرات الكبرى في تاريخ الانسانية قد ساد في فترات من التاريخ العربي وأن فكر ثورة مضادة قد طمسه واحتل مكانه، ومازال هذا الفكر سائداً حتى الآن». «والرجعية العربية في حربها ضد قوى التقدم تلجأ إلى ذلك الفكر الذي خلقته الثورة المضادة وتشيعه كأكثر الوسائل فعالية في محاربة الفكر الاشتراكي» (ص١٤). أما فكر الثورة المضادة هذه فهو - كما ذكر الكاتب قبلئذ - الفكر الجبري.

لاشك في أن العقل العربي مازال يحمل الكثير من التراث الفكري الجبري، لكنني شخصياً لاأستطيع أن أحدد حصة هذا التراث من مضمون العقل العربي المعاصر، ولا الكاتب برهن على كون ذلك التراث هو السائد. كذلك لاأرى أن التراث المذكور حملته الرجعية العربية وحدها، بل هو موروث عام، إنما قد تفهم كل طبقة هذا الموروث بمضمون مختلف عن فهم الأخرى (كما رأينا في الجبرية التسلطية والجبرية الشعبية)، بما يعبّر عن كيان الطبقة المعنية ومصالحها. مع ذلك، لو صحّ أن الفكر الجبري الموروث هو السائد، وأن الرجعية العربية تستخدم هذا الفكر في حربها ضد التقدم، في

حين تعجز البورجوازية عن بعث التراث الفكري العقلاني، فهذا يعني أن الصراع يدور حالياً بصورة رئيسية بين الرجعية وتراثها الجبري من جانب وقوى التقدم وجديدها الاشتراكي على الجانب الآخر، وأن البورجوازية تقف إزاء ذلك بموروثها العقلاني حيادية أو متفرجة. غير أني أرى أن هذا التفريق بين الرجعية (يقصد الاقطاعية) والبورجوازية ليس واقعياً، على الأقل منذ الستينات الأولى، وخاصة منذ السبعينات، إنما يمكن ويجب التفريق بين البورجوازية الكومبرادورية (التابعة والطفيلية) والبورجوازية الوطنية. بناء عليه يدور الصراع أساساً بين الرأسمال الطفيلي التابع والمتسلط من طرف والقوى الوطنية الديمقراطية من الطرف الآخر. كذلك لاأرى حكمة في مجابهة الجبرية بالعقلانية والاشتراكية. فإذا كانت الجبرية موروثاً عاماً من ناحية ودينية من ناحية أخرى، فإن العقلانية البورجوازية ليست موروثة ولادينية (ليست هي العقلانية القروسطية ولا وريثتها)، كما أن الاشتراكية المعاصرة ليست موروثة ولادينية (ليست هي اشتراكية النبي وعلي وأبي ذر والقرامطة ولا وريثتها). لاأرى حكمة في مثل هذه المجابهة، لأن من رهانات الفكر التقدمي العربي أن يكسب لصفه حتى المتدينين على طريق العلمانية، أي على أساس تحرر الدين من السياسة واستقلال العلم، وهو الذي يعبّر عنه شعار «فصل الدين عن الدولة». أما مايجابه فكراً دينياً معيناً بصورة مباشرة فهو فكر ديني آخر، مثل القدرية في مواجهة الجبرية وغير ذلك.

غير أن الكاتب يفاجئنا بأنه لايعتبر الجبرية الحديثة دينية. فهو يعرّف الجبرية بأنها «إصدار حكم على العالم الخارجي دون معرفته، انطلاقاً من مسلمات لاتناقش، وهذا مايسميه أصحاب المنطق مصادرة على المطلوب حيث تكون النتيجة هي المقدمة» (ص ١٥/ ١٦، انظر أيضاً ص ٣٣). بهذا التعريف تبدو لنا الجبرية دنيوية، لكن الكاتب

يصرّ مرة أخرى على أن «الفكر الجبري الحديث لايختلف في جوهره عن القديم»، وأنه في صراعه «يلجأ إلى ترسانة الفكر الجبري ينهل منها» (ص١٦). ويحاول الكاتب أن يبرهن على رأيه بأمثلة من الحياة السياسية والثقافية العربية، يعدّها من «ممارسات الفكر الجبري» (ص١٨). فنرى هذه الأمثلة إفرادية غير معبّرة، ولانرى فيها الرجعية أو الاقطاعية (التي قال من قبل انها تحمل هذا الفكر)، بل نتبيّن فيها قوى سياسية ورموزاً ثقافية من الطبقة المتوسطة.

إلى جانب ذلك لايبدو لنا تعريف الجبرية مقنعاً. فالجبرية مصطلح تراثي يعبّر عن مفهوم معروف لاخلاف عليه، وهو: الايمان بأن الانسان مسيّر بأفعاله بتقدير إلهي سابق. طبعاً يستطيع المرء أن يبدع مفهوماً جديداً ويطلق عليه التسمية التي يريدها، لكن لايجوز أن يعطيه نفس الاسم (المصطلح) الذي يحمله مفهوم شائع مغاير، ولايجوز بالتالي من خلال الاشتراك بالاسم مماهاة[٣٤] المفهومين. فهذا يكون عندئذ نوعاً من المصادرة على المطلوب التي تحدث عنها الكاتب نفسه. ونلاحظ هنا أن أمثلة الكاتب عما أسماها ممارسة الفكر الجبري يصحّ عليها إلى حد بعيد تعريفه العلماني للجبرية، غير أننا لم نقتنع بصحة إدخالها ضمن نطاق مفهوم الجبرية التراثي.

هنا علينا أن نتأنّى قليلاً، فالكاتب يبرهن لنا على أن الفروق قد تكون شكلية فحسب بين بعض المذاهب الدينية والدنيوية، وذلك من خلال مقارنته الملفتة بين الجبرية والفلسفة الوضعية الحديثة: «فالفكر الجبري يرى أن الانسان مسيّر وأن فعله مقدّر من عند الله فهو لايملك القدرة ولا الحرية على الفعل الحرّ. أما الوضعية الكانتية فترى أن فعل الانسان يسير حسب قوانين ليس عليه إلا أن يطيعها

---

(٣٤) أي اعتبار المفهومين مفهوماً واحداً.

ولايستطيع إزاءها أن يمتلك حرية اتخاذ القرار. وهما بهذا تجعلان الانسان عاجزاً عن تغيير الوضع القائم (ص٢٣). ونحن، وإن كنا نقدّر لغالب هلسا هذه المقارنة الذكية، فإننا مع ذلك لانحبّذ استخدام مصطلح الجبرية في وصف الحياة الفكرية العربية الحاضرة (المحافظة أو الرجعية)، بل مصطلح الوضعية نفسه، إنما على أن يعرّفنا بماهية المسلمات العربية المعاصرة التي تحل محل القدرة الإلهية في المذهب الجبري ومحل القوانين الطبيعية في الفلسفة الوضعية البورجوازية. وهذا مالم يفعله الكاتب.

بعد هذه الالتفاتة الذهنية يبحث الكاتب فيما يسميها الجذور التاريخية للفكر الجبري المعاصر، ويقصد الجبرية الاسلامية. فيرى أن نشأتها تعود إلى زمن الخليفة عثمان، عندما بدأت العلاقات الاجتماعية تتغيّر لصالح سيطرة كبار الأثرياء. وقد تجسّد ذلك، برأيه، في عدة أفكار، أهمها: ١ـ «الحاكم هو ظل الله على الأرض، يستمدّ منه سلطته». ٢ـ «المال العام هو مال الله، بمعنى أنه ملك للحاكم الذي يحكم بالحق الالهي» (ص٢٠). ٣ـ «الحاكم لايسأل عما فعله أمام الشعب، بل الله وحده هو الذي يحق له أن يسائله» (ص٢١). وهكذا. يقول الكاتب ـ «أوجد الخليفة الثالث الأساس السياسي والفكري لسيطرة كبار الملاك والأثرياء على الحكم... بهذا وضع البذور الأولى لمذهبين من المذاهب الاسلامية الكبرى وهما: الجبرية... ومذهب الإرجاء» (ص٢١). أما أول من قال بالجبرية وأظهرها فهو معاوية بن أبي سفيان. ووصل الأمر بعبد الملك بن مروان أن يبرّر قتل مخالفيه بالقضاء الالهي، زاعماً أنه ليس أكثر من أداة الله لتنفيذ قضائه السابق وأمره النافذ (انظر ص ٢٨).

بالمقابل نشأ فكر مضاد للفكر الجبري، لايسميه الكاتب ويذكر من رموزه الأولى أبا ذر والإمام علي، أهم سماته: «١ـ إن المال العام يجب أن

يصرف على الخدمات العامة، وليس من حق الحاكم أن يحتجز منه أو يتصرف به خارج هذا الاطار. ٢ـ حصر الملكية الخاصة في حدود الحاجات الضرورية ومازاد عن ذلك فهو من حق الدولة تزيل به الفوارق بين الناس... ٣ـ الحاكم يتم اختياره بواسطة الشعب ومن حقهم خلعه إذا أصبح فاسقاً. يرتبط بهذا حق الشعب في الثورة على الحاكم الظالم» (ص ٢١/٢٢). قد يميل المرء إلى تسمية الفكر المناهض للجبرية بالفكر القدري (الاختياري)، لكن السمات التي ذكرها الكاتب تظهره في نظرنا كفكر اشتراكي ديمقراطي، بالتالي فإن نقيضه ـ كما تظهره الخصائص المذكورة قبلئذ ـ أقرب إلى أن يسمى «استبدادياً».

إذن، يرى الكاتب الجبرية الاسلامية سياسية في منشئها، والدراسة المعمقة لأية قضية فلسفية تكشف «وراء السطح اللاهوتي الميتافيزيقي بعداً اجتماعياً وسياسياً، وإن وراء ذلك صراع المصالح الاقتصادية» (ص٢٩). في قوله هذا يسترشد الكاتب بنظرة مادية تاريخية لانعترض عليها. غير أن القول بالمنشأ السياسي للجبرية الاسلامية قد يجعل القارئ يظن أنها نشأت بعد وفاة النبي، أي بعد اكتمال الرسالة المحمدية، في حين أن الكاتب نفسه قد أشار إلى أن القرآن الكريم يتضمن آيات جبرية وآيات اختيارية. هذا يعني أنه «لم يحدد موقفاً قاطعاً من قضية الجبر والاختيار» (ص٣١). بالتالي كان الأصحّ، ماذكره بعدئذ الكاتب أيضاً (انظر ص٥٠)، أن يقال: إن الطبقة المستبدة انتقت منه النصوص الجبرية المناسبة لها، وبالمقابل أخذت المعارضة الشعبية الديمقراطية بالنصوص الاختيارية. كلاهما انتقى، وكلاهما فهم الاسلام بما يتناسب مع حالته الاجتماعية الاقتصادية. نقول هذا بغضّ النظر عن فهمنا نحن للاسلام وبغض النظر عن تحزبنا لهذا الاتجاه أو ذاك، ونقوله أيضاً دون حاجة للدخول في متاهة الجدل حول الأحاديث النبوية الموضوعة. من هنا نستنتج أن الجبرية

الاسلامية كفكرة ليست سياسية المنشأ، بل دينية، إنما فيما بعد تكونت كمذهب وخدمت أغراضاً سياسية، فبدا الصراع السياسي في المجتمع الواحد في شكله صراعاً مذهبياً بين أبناء الدين الواحد.

مع ذلك ليس من السهل مجاراة الكاتب في المطابقة بين الجبرية الدينية والاتجاه السياسي التسلطي. بالعكس نجد رموزاً من الجبريين الدينيين وحتى المرجئين قد عارضوا سلطان بني أمية وبني العباس ونالوا من اضطهادهم الشيء الكثير، واستشهد بعضهم نتيجة هذه المعارضة. كذلك لاننسى أن الخلافة الفاطمية (٢٩٧ ـ ٥٦٧ هـ) لم تكن جبرية العقيدة، ومع ذلك لايمكن إغماض العيون عن طبيعتها الاستبدادية، وإن كانت أحياناً بصيغة المستبد العادل. وقد عبّر رودنسون عن هذا الإشكال بقوله: «ولكنها ستكون خطة غير معقولة في كثير من الأحوال، ومجردة من المعنى في أحوال أخرى، أن نربط بين نقاط معينة من المضمون العقائدي وبين عناصر تناظرها في النظام الاقتصادي»[٣٥]. حتى غالب هلسا دفعته الوقائع التاريخية إلى أن يتحفظ قائلاً: «في كثير من الأحيان لم يلتزم أنصار الفكر الجبري والمرجئ بالنتائج المنطقية لفكرهم، ففي كثير من الأحيان أعلن بعض من يؤمنون بهذين المذهبين الثورة على الحاكم، أو دعوا إليها» (ص٦٨/٦٩). في الحقيقة ليست المسألة مسألة التزام، بل تكمن في أن الانسان المفكر قد يؤمن بفكرة ثم يدفعه مجرى الواقع إلى مخالفتها أو الرجوع عنها (مسألة تصحيح)، بينما يبحث رجل السلطة عن اديولوجيا تبريرية تصبغ شرعية على أمره الواقع (مسألة تبرير). هذا يدلّ على أن الطريق من الفكر إلى الواقع (الموقف) ليست سالكة مثل

---

(٣٥) مكسيم رودنسون: الاسلام والراسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، بيروت ١٩٦٨، ص ٢٧٠. ونحن نستشهد به نظراً لأنه من المصادر الرئيسية لغالب هلسا.

الطريق من الواقع إلى الفكر، وعلى أنه ـ كما أوضحنا سابقاً ـ ليس هناك تطابق تسووي ندّي بينهما.

في مكان آخر تحدث الكاتب عن تيارين اثنين مناقضين للجبرية (خلافاً لتصنيفه السابق الذي حدّد تياراً معارضاً واحداً فقط): ١. تيار سمّاه تجاوزاً «إلحادياً»، يدعو إلى تحقيق «الجنة على الأرض» (ص٦٩)، ويدرج الكاتب ضمنه حركة القرامطة وثورة بابك الخرمي وغيرها (ص ٧٠/٧١). وكان الأفضل لو أسماه «هرطوقياً»، وبالمصطلح الديني، أو «شيوعياً دينياً» بالمصطلح السوسيولوجي. وهو بالفعل، استناداً إلى الملامح التي ذكرها الكاتب، اشتراكي ديني أو طوباوي». ٢. التيار الثاني «أصولي»، «يرى أن دخول الجنة مرتهن بالسعي لخلق الجنة على هذه الأرض، أو لإزالة الظلم على هذه الأرض. ونستطيع أن نذكر من أنصاره المعتزلة والشيعة والخوارج» (ص٦٩).

ربما كان هذا التصنيف صحيحاً بالقياس إلى موقف المسلمين من تحقيق الجنة. أما إذا كان مقياسنا الارتباط بين الفكر والواقع (وهذا هو همّ الكاتب بحسب علمنا)، فإننا نجد أن التيار الثاني يضم اتجاهين مختلفين فكرياً وسياسياً، إن لم يضمّ ثلاثة، ويمثّل مجموعتين طبقيتين متمايزتين أيضاً، إن لم يمثّل ثلاث مجموعات طبقية متمايزة. على أية حال لا يمكن تصنيف «المعتزلة» بين المذاهب الأصولية، يكفي أنهم فضلوا العقل على النقل. ويشترك المذهبان الشيعي والخوارجي مع التيار الهرطوقي في منبتهما، وهو ماأسميناه منذ قليل «اشتراكياً ديمقراطياً» (بحسب التصنيف السابق للكاتب)، في حين نشأ مذهب المعتزلة من وسط الاتجاه السني (ولاأطابق هذا الاتجاه سياسياً مع الاتجاه الاستبدادي، كما فعل الكاتب، وإن اشتركا في العقيدة الجبرية). ثم إن الشيعة ليسوا مذهباً واحداً، فمنهم من كان يجدر وضعه تحت خيمة واحدة مع التيار الهرطوقي (شيوعية دينية)، ومنهم

من كان أقرب إلى المعتزلة (الزيدية)، والباقون يعتبرون بمصطلحاتنا الحديثة «إصلاحيين». الأصوليون بحق وحقيق هم الخوارج من بين المعارضة في ذلك العصر.

ولم يستطع المؤلف أن يبرهن لنا على أن «التيار الثاني» يؤلف بالفعل اتجاهاً واحداً. لننظر إلى الصورة التي رسمها لهذا التيار، فلا نرى فيها أياً من فرقه المذكورة، باستثناء شيء من ملامح المعتزلة بعد إخضاعها لعملية رتوش عصرية. يقول الكاتب: «ولقد أكد هذا التيار الثاني على مقولة العقل والحرية، وعبّر عن نشوء الفردية البورجوازية، وعن الحاجة إلى خلق سوق قومية، وعلى ترشيد الانتاج والتوزيع. وكان ينضوي تحت جناحه أكبر مثقفي العصر والمبدعين من أمثال النظّام وابن المقفع والجاحظ» (ص٧٠). فأين الخوارج مثلاً من هذا الكلام، وقد عدهم الكاتب من التيار إياه؟. ثم في حديثه عن التيار الأول يعدد ثلاثة ملامح رئيسية: موقف من الملكية يتراوح بين التكافل الاجتماعي ونزع الملكية الخاصة، مساواة المرأة بالرجل، التركيز على أهمية العقل. وبعد أن يشير إلى اشتراك التيارين، الأول والثاني، في التزامهما بمبدأ العقل وفي جعله أساساً راسخاً في رؤيتهما، يتناول في تتمة حديثه هذين التيارين دون تفريق. إذن، من ناحية أخذ فرعاً من التيار الثاني (المعتزلة) وعممه على كامل التيار، ثم استند إلى اشتراك التيارين في أحد ملامح الفرع المذكور، ليجعل من التيارين (بالأحرى من جميع التيارات المعارضة) تياراً واحداً. كممثّلين لهذا التيار المشترك (أو «المختلط») عدّ ابن المقفع واخوان الصفا وأبا العلاء المعري والقرامطة وصدر الدين الشيرازي وابن سينا (ص٥٢. ٧٦). ثم عدّ النظّام وأبا نواس وابن المقفع وشمل مع أبي نواس أبا تمام والمتنبي في دراسته عن النظام، وذلك باعتبارهم من الشخصيات القلائل الذين صاغوا عصرهم وواجهوا الفكر السلفي وعبروا عن المجتمع الرأسمالي

الجديد. هذا، رغم اختلاف اتجاه النظام عن اتجاه أبي نواس وابن المقفع، ورغم أن أبا تمام والمتنبي هما بشكل أو بآخر من مثقفي السلطة.

على سبيل المثال بدا له من «باب برزويه» من كتاب «كليلة ودمنة»: «أثر المجتمع التجاري في صياغة فكر ابن المقفع، وفي مضمون هذا الفكر»، وتجلت له «دينامية المجتمع التجاري الصناعي التي تهدف إلى تنظيم المجتمع عقلانياً في مواجهة الطابع اللاهوتي الجبري لفكر الطبقة الاقطاعية العسكرية، وفي مواجهة الفوضى الاقتصادية التي تخلقها». وعبر ذلك النص بالنسبة له «عن اتجاه المجتمع التجاري إلى توحيد السوق القومي، وجعل النقود الوسيلة الوحيدة في التعامل الاقتصادي، والارتفاع بها إلى مستوى القوة الأساسية التي تنظم العلاقات الاجتماعية، بدلاً من القيود الطبقية والعرقية التي كان يقوم عليها المجتمع الذي تحكمه الطبقة الاقطاعية العسكرية» (ص٧٣). بغض النظر عن أن ابن المقفع ترجم الكتاب فقط أو أضاف للترجمة شيئاً من عندياته، فإن من قرأ كليلة ودمنة يعلم تماماً أن باب برزويه أخلاقي زهدي بحت ولايحتوي ألبتة على أي شيء مما يستنتجه غالب هلسا.

هكذا بدت لدى الكاتب جميع أطراف المعارضة الاسلامية معبّرة عن القوة التجارية الصناعية، وبدا المجتمع العربي الاسلامي قاب قوسين أو أدنى من الرأسمالية. وهذه صورة مغلوطة عن واقع ذلك العصر. صحيح أن الجدل كان لحقبة من الزمن محتدماً بين أنصار العقل وأنصار النقل أو بين القدريين والجبريين، لكننا لانستطيع أن نقول ببساطة أن هؤلاء أو أولئك كانوا على صعيد الفكر والواقع أكثر تمثيلاً لطبقة التجار أو للنشاط التجاري، بل أننا نشك في أن تكون الدولة الاستبدادية قد وجدت معارضة ضمن الطبقة التجارية أكثر مما لدى الطبقات الشعبية الأخرى الأقل عقلانية والأكثر جبرية.

ولاننسى أن ثلاثة خلفاء متلاحقين على الدولة العباسية، هم المأمون والمعتصم والواثق (١٩٧ - ٢٣٢ هـ، ٨١٣-٨٤٧ م) كانوا على مذهب المعتزلة، دون أن ينزع ذلك عن هذه الدولة الطبيعة الاستبدادية ودون أن يمنحها طبيعة رأسمالية (٣٦).

الأساس الاجتماعي الاقتصادي

ماقصة «توحيد السوق القومية»، هذا الذي يذكره الكاتب ويعيد؟ لقد كانت «السوق القومية» موحدة دون حاجة إلى مساعي التجار، لأن مايجزئ السوق هي الحدود بين الدول أو الإمارات أو الاقطاعات. وليس صعباً اكتشاف مصدر هذا التصور لدى هلسا، إنه النظام الاقطاعي الأوروبي، حيث كان كل اقطاعي يعتبر ملكيته وحدة اقتصادية منفصلة عن الملكيات (الاقطاعات) الأخرى، رغم انتمائها إلى دولة واحدة (ملك أو قيصر واحد). في النظام الشرقي لم تكن مثل هذه الحدود قائمة بين الوحدات الاقتصادية (من قرى ومدن وولايات). فكان التاجر البغدادي مثلاً يستطيع أن يصل ببضاعته إلى بيزنطة ومدن إيطاليا كما إلى الهند والصين وحتى إلى جزر الواق (اليابان)، فكيف لايصل إلى البصرة ودمشق والقاهرة والقيروان (٣٧).

---

(٣٦) لا تفوت الكاتب هذه الحقيقة، إنما لايتأثر رأيه بها. انظر ص ٥٢.

(٣٧) «فكان التجار المسلمون حوالي القرن الرابع للهجرة يجوبون الأقطار براً وبحراً، ينقلون التجارة من بلد إلى بلد... كأنهم هم وحدهم تجار الأرض». جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، المجلد الثامن، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٧، ص ٥٥٩. ونقرأ لدى رودنسون: «كما أن اتساع نطاق الدولة، وشمولها مناطق كانت مستقلة من قبل بعضها عن بعض، أعطيا التجارة سوقاً ضخمة، وأدخلا جديداً من السلع المتنوعة في دارة اقتصادية مشتركة». المصدر المذكور، ص ٧٢.

يتأكد لنا ذلك من قراءة أي كتاب تراثي يأتي على ذكر التجارة والتجار، بل إن الأمر واضح حتى في الأدب الشعبي (ألف ليلة وليلة مثلاً). لا، لم تكن هناك عوائق مانعة لانتقال الأشخاص والبضائع والأموال بين أجزاء الدولة العربية الاسلامية، سوى مايطرأ من ظروف غير عادية وغير دائمة: حروب، لصوص وقطاع طرق، مصادرات. أما المكوس (التي كثيراً ماهاجمها مثقفو السلطة والمعارضة على حد سواء) فكانت محتملة لاتمنع التجارة: ٢,٥ أو ٥ أو ١٠٪[٣٨]. ويمكن القول، أنه حتى إبان الحروب ماكانت التجارة تتوقف بالضرورة، بل تصعب وترتفع كلفتها. غير أن الكاتب، بما أنه اعتبر النظام الاقتصادي الاسلامي اقطاعياً، وأن هذا مرتبط في ذهنه (بحكم ثقافته) بالاقطاع الأوروبي ولامركزيته التشرذمية، فقد افترض بالقياس إلى ذلك الاقطاع أن اقتصاد وسوق الدولة العربية الاسلامية مجزأين أيضاً، رغم المركزية الشديدة نسبياً لهذه الدولة، وافترض أن قوى المعارضة كانت تريد توحيد هذا الاقتصاد وهذه السوق. مع ذلك نوافق الكاتب على أن التجارة تضرّرت أشد الضرر بتفتّت الدولة العربية الاسلامية. لكن هذه الحالة الاقتصادية التجارية لم تكن لتجد بين أبناء الفكر العربي الاسلامي من يتبنّاها، لافي اليسار ولا في اليمين.

بذلك نكون قد انتقلنا إلى البحث في الأساس الاجتماعي الاقتصادي للجبرية الاسلامية، كما عرضه الكاتب. يرى غالب هلسا،

---

(٣٨) «وأمرتهم أن يضيفوا الأموال بعضها إلى بعض بالقيمة، ثم يؤخذ من المسلمين ربع العشر ومن أهل الذمة نصف العشر ومن أهل الحرب العشر...» كتاب الخراج لأبي يوسف، المطبعة السلفية، القاهرة، ط٥، ١٣٩٦ هـ، ص ١٤٣. انظر بخصوص المكوس أيضاً: كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، القاهرة (ط٢) ١٩٨١، ص ٤٦٩ ـ ٤٧٤.

مستنداً إلى مكسيم رودنسون، أن مجتمع مكة فقد روابطه القبلية وتحوّل الهيكل القبلي إلى هيكل اقتصادي، حتى قبل قيام الدعوة الاسلامية (انظر ص ٣٧ وكذلك ص ٥٠/٥١). «كانت مكة قبل الاسلام مركزاً تجارياً هاماً»، وتستثمر رؤوس أموالها بالتجارة والقروض بالفائدة (وفق مايسميه «ويبر» بالأسلوب العقلاني)» (ص ٥٠). هذا صحيح، لكنه - برأيي - لايعني بالضرورة الفقدان النهائي للروابط القبلية والعشائرية. بهذا الخصوص تبدو نظرية ابن خلدون أصح من رأي رودنسون، إذ أن الانقسام الطبقي الحاد حدث ضمن المجتمع ككل، وليس بذات الحدة ضمن كل قبيلة وعشيرة. بالتالي يمكن للانتماءالطبقي أن يتطابق في حالات مع الانتماء القبلي (أو العشائري)، كما يمكن في حالات أن يتعايش الوضع الطبقي مع العصبية القبلية (أو العشائرية). ولاننسى أن العصبية الهاشمية حمت النبي قبل الهجرة من قريش وتجارها، بل إن العصبيات القبلية والعشائرية والأقوامية استمرت بهذه القوة أو تلك في الدولة الاسلامية (القيسية واليمنية في الدولة الأموية، العروبية والشعوبية في الدولة العباسية، البربرية والمملوكية في الدولة الفاطمية الخ)، ومازالت آثارها باقية حتى يومنا هذا في هذا المكان أو ذاك من العالم العربي. من ناحية أخرى نستذكر أن الكاتب يؤكد هنا على عقلانية تجار قريش، وكان قبلئذ (ص١٤) قد وصم البورجوازية العربية الحالية باللاعقلانية، دون أن يفسر هذه الطبيعة المتعارضة بين تجار السلف وتجار الحاضر.

ويرى الكاتب أن الاسلام مرّ بمرحلتين، وهي الفترة المكية، «عندما كان غالبية أنصار الدعوة الجديدة من المستضعفين والفقراء». «وأما المرحلة الثانية فهي المرحلة التي تلت هجرة النبي إلى المدينة، وفيها «أصبح الاسلام دين الدولة ودستورها. وقد استمد الكثير من تعاليمه

من منطق مكة التجاري، ورؤيتها، وبهذا أصبح ممثلاً لطبقات أوسع من تلك التي كان يمثلها في المرحلة الأولى. فأوجد مجالاً لوجود ونمو طبقة الأثرياء، وصاغ المجتمع بما يسمح بذلك، ولكنه لم ينس حق الطبقات المعدمة فخصص جزءاً من بيت المال للصدقات. وبعد دخول مكة تكوّن شبه حلف بين دعاة الدين الجديد ودولة مكة» (ص٤٩). ويذكر الكاتب أربعة أسباب ودواع عملية لهذا الحلف[٣٩]، جميعها خارجي وغائي، ولاتبدو لنا مقنعة إلا بالقدر الذي تعني فيه: تحالف النحن الاسلامية ضد الغير اللااسلامي في أزمنة الخطر القائم أو القادم، أي أولوية الصراع المصيري ضد الخارج على الصراع الطبقي في الداخل. أما بخصوص تقسيم الكاتب للدعوة المحمدية إلى مراحل، فنحن أميل إلى رأي طيب تيزيني[٤٠]، الذي يعتبر صلح الحديبية هو نقطة الانعطاف بين المرحلتين.

برأي الكاتب استمر التوازن بين الطبقتين الاسلاميتين حتى نهاية خلافة عمر (ص٣٦)، والصحيح هو أن الخليفة عثمان لم يتخل منذ البداية عن هذه السياسة التوازنية التي تميز الطبقة الوسطى (أو الوسط السياسي)[٤١] - بلغتنا المعاصرة - ، بل في الفترة الثانية من

---

(٣٩) هي: ١- الصراع الدموي مع اليهود، وهم ملاك عقاريون كبار. ٢- الصراع العنيف المرتقب مع الحضارة الزراعية في اليمن ٣- التخوف من انتفاضات عرب الصحراء ضد الخضوع للحضارة التجارية. ٤- التطلع إلى الاستيلاء على ممتلكات الدولتين الرومانية والفارسية. (انظر ص ٤٩).

(٤٠) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ١٩٧١، ص ١٦٠.

(٤١) ممن استخدم هذه المصطلحات: أحمد عباس صالح، اليمين واليسار في الاسلام، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٢. وكذلك محمود اسماعيل، قضايا في التاريخ الاسلامي، دار العودة ببيروت ومكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٧٤.

خلافته. هذا واضح من حجج معارضيه (٤٢). ثم يشير الكاتب إلى أن الطبقة التجارية ازدادت ثراءً منذ خلافة عثمان، لكنها تحولت «إلى شراء الاقطاعيات الواسعة والجواري والعبيد بدلاً من تحويلها إلى تجارة أوسع أو إلى الصناعة»، وأنها «رغم نشاطها الواسع والأموال الهائلة التي كانت تملكها، خاصة في فترة الخلافة العباسية، لم تتمكن من الاستيلاء على السلطة السياسية، أو أن توجد وضعاً تتمكن فيه من النمو المؤدي إلى قيام صناعة حقيقية واسعة» (ص٥٢). بالمقابل وجد الكاتب، «أن الارستقراطية العربية، سواء تلك التي استقرت في الأقطار المفتوحة أو تلك التي انتشرت أيام عثمان بن عفان قد تحوّلت إلى طبقة اقطاعية عسكرية في غالبيتها، وأنها في مسارها التاريخي كوّنت الفئة الحاكمة، ثم توسعت أيام العباسيين وضمت إليها فئات أخرى من استقراطيات الشعوب الأخرى التي كانت تضمها الدولة العربية» (ن.ص). هذه الطبقة الاقطاعية الحربية هي التي «غلّبت الاتجاهات الجبرية في الفكر، وفن الشعر المبتذل، وحاربت بعنف كل فكر متقدم. وكان ذلك تعبيراً عن وضعها كطبقة طفيلية، غير منتجة، مهمتها الأساسية الحرب واللهو» (ص٥٣).

هذه رؤية خاصة لتطور البنية الطبقية في المجتمع العربي الاسلامي خلال القرنين الأولين، سنناقشها في إطار استعراضنا لما يلي من آراء غالب هلسا. كسمير أمين ونايف بلوز (٤٣) وغيرهما لم

---

(٤٢) الخوارج مثلاً يتولون الخليفة عثمان (٦٤٤ - ٦٥٦ م) ست سنين من خلافته ويكفرونه الست الأخرى. انظر: الكامل لأبي العباس المبرّد، باب الخوارج، دار الحكمة بدمشق (د.ت)، ص ٢٣، ٥١.

(٤٣) نايف بلوز: بعض الملامح الحضارية للاقطاعية الشرقية في ظل الخلافة العربية، في مجلة: دراسات عربية، عدد تشرين الثاني ١٩٧٢، ص ٩-١٠. سمير أمين: الأمة العربية. القومية وصراع الطبقات، ترجمة كميل داغر، دار رابن رشد، بيروت ١٩٧٨، ص ١٥٥، ١٧٠، ١٧٣. التطور اللامتكافئ، ترجمة برهان غليون، ط٣، بيروت ١٩٨٠، ص ٣٠، ٤٣، ٤٧.

يتجاوز الكاتب عقدة المسائل في التطور الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع العربي الوسيط، فتساءل: ما الذي حال دون قيام مجتمع رأسمالي صناعي، مع أن الشروط الضرورية لذلك قد توافرت في المجتمع العربي، خاصة في فترة الحكم العباسي، كما لم تتوافر في أي مجتمع سابق في التاريخ؟. «فلقد تواجد تراكم رأسمالي ضخم، لم تعرفه أية دولة أخرى قبل ذلك. يضاف إلى ذلك توجيه رأس المال إلى الانتاج البضاعي الكبير. وكان هذا الانتاج يوزع على تجار الجملة الذين يوزعونه بدورهم على التجار الصغار. وكذلك استخدام النقد في التبادل التجاري وعلى أوسع نطاق، كما أن ريع الأرض كان يدفع للمالكين نقداً، كما توفرت كميات كبيرة من النقد المتداول بين أيدي الأفراد والسلطة، مما يزيد من الاستهلاك» (ص٥٣).

إن المرء ليعجب من هذه اللهفة التاريخانية الطوباوية المثقفاتية العربية إلى نظام اجتماعي اقتصادي أزالت معايشتنا الحاضرة عنه كل زخرف وبريق المجتمع الانساني المنشود. مع ذلك، لو فرضنا أن هذا التوصيف للواقع التاريخي صحيحاً دون مبالغة، فإنه - برأيي - ليس كافياً لأن يتبعه بالضرورة مجتمع رأسمالي صناعي، وذلك لأسباب تتعلق بعلاقات الانتاج والتبادل كما تتعلق بقوى الانتاج المادية والبشرية. فازدهار التجارة وتراكم رؤوس الأموال وازدياد حصة الانتاج السلعي والتعامل النقدي، كل هذه ظروف جزئية يمكن أن تتوفر في غير (ماقبل) النظام الرأسمالي (لدى كنعانيي الساحل الشامي ثم الساحل التونسي مثلاً قبل العرب المسلمين). باختصار شديد، لابدّ من سيادة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، والانتاج السلعي الواسع، وقوة العمل المعدمة المأجورة. وهذه لم تتحقق في المجتمع العربي الوسيط، بل ولم يناد بها أي فريق فكري أو سياسي من ذلك المجتمع.

كذلك لايقنعنا غالب هلسا باحتمال الرأسمالية الصناعية في العصر العربي الوسيط لمجرد وجود مواقف وآراء متشابهة مع أوروبا الغربية قبيل الرأسمالية. يقول: «إن التأكيد على الانسان كجسد هو تعبير عن بداية إحساس الانسان بنفسه كفرد متمايز عن مطلقات الجماعة - القبيلة، البلدة، الطبقة الخ... قادر على أن يشرّع لذاته، وأن يكون في موقف البطولة الفردية القادرة على أن تحرك العالم، وأن يحسّ بجسده من خلال استغراق حسّي في اللحظة المعاشة... هذه المعطيات تتشابه في خطوطها العريضة مع النظرة للانسان كفرد في مرحلة نشوء البورجوازية الأوروبية»(ص١٩٠). كما يقول: «ولا أعتقد أنه يغيب عن ذهن القارئ دلالة هاتين المسألتين: التجريب والشك وصلتهما الوثيقة بمقولة العقل عند النظّام، ودلالتهما على رؤية جديدة بزغت عند العرب في القرن الهجري الثاني تتصل ببدايات مجتمع جديد لم تعرفه الانسانية من قبل. ولاشكّ أن المطّلع على الفكر الغربي في عصر النهضة وبداية الثورة الصناعية سوف يجد بذور أفكار مونتسكيو، فرانسيس بيكون، ديكارت وغيرهم، تؤكد على أن: الشك مبدأ اليقين» (ص ٢٠٣). هذه المواقف والآراء إنسانوية (هومانية) وليست بورجوازية حصراً، حتى أن أصحابها (مثل النظّام وابن المقفع وأبي نواس) كانوا ضد القيم النفعية الأنانية المعروفة لدى البورجوازية (انظر ص ٩٧ لدى الكاتب). ثم إن التشابهات ممكنة، لأن البشرية تراكم - حيثما أمكن - التجارب والمعارف؛ ومن المعروف أن أوروبا استفادت من الحضارة الاسلامية. بالاضافة إلى أن المواقف والآراء العربية المذكورة لم تكن عامة، ولم تستطع فرض نفسها على وعي الجماهير. فكما يقول الكاتب، « ... منذ ذلك الحين وحتى الآن مازال فكر المعتزلة يعتبر هرطقة ينبغي مقاومتها»(ص ١٧١). والموقف العام أشدّ عداوة تجاه الثوريين والتنويريين ممن سمّوا مجاناً وزنادقة وباطنية، مثل بشار بن برد وابن المقفع واخوان الصفا.

نعود بعد هذا لنتابع غالب هلسا، وهو يجيب على تساؤله عما حال دون قيام رأسمالية صناعية في المجتمع العربي الاسلامي، مستنداً ـ كما يصرّح (انظر ص ٥٢) ـ إلى رودنسون وطيب تيزيني وإلى آراء متناثرة لماركس وأنغلز. من الأسباب التي يذكرها:

أولاً: «لقد كانت مراكز الحضارة الرئيسية في الدولة الاسلامية تعتمد في زراعتها على الأنهار، مثل العراق ومصر. وكان ذلك يستلزم على الدوام وجود حكومة مركزية قوية تنظم الري، وتمنع الفيضانات، وتقي التربة من الملوحة. وكان ذلك يستلزم مستوى حضارياً متقدماً بالاضافة الى وجود حكومة قوية. ولهذا كان سقوط الحكومة المركزية يعني دماراً حضارياً وبشرياً شاملاً» (ص٥٣). «ولهذا السبب كان هجوم التتار على بغداد وتدمير الحكومة... ايذاناً بانهيار حضاري واقتصادي يكاد يكون شاملاً» (ص٥٤). إذن، كان للدولة وظيفة اقتصادية أساسية. وهذه الوظيفة تذكر عادة كعنصر من عناصر «نمط الانتاج الآسيوي» الذي قال به ماركس وأنغلز. لكن الكاتب كان قبل بضعة أسطر قد عبّر عن رأي مناقض، عندما وصف الطبقة الحاكمة في الدولة العربية الاسلامية بأنها «اقطاعية عسكرية» (ص ٥٢ ـ ٥٦، وانظر أيضاً ص ٦٦) وأنها «طفيلية، غير منتجة، مهمتها الأساسية الحرب واللهو»(ص٥٣).

في الحقيقة يتحدث الكاتب عن «نمط الانتاج الآسيوي» في دراسته عن «حلم المدينةالفاضلة» (ص ٥٩ ـ ٨٤). لكن، لايبدو أنه يعتبر، لامجتمع مكة ولا المجتمع الاسلامي اللاحق، خاضعاً لهذا النمط الانتاجي، بل يشير إليه في اليمن قبل الاسلام. يقول: «ومن خلال استرجاع تاريخ اليمن نجد أن الحضارة كانت تزدهر عندما تقوم حكومة مركزية قادرة أن تنظّم الري...». «وفي حالة قيام حكومة مركزية كان النمط الآسيوي للانتاج هو الذي يسود» (ص٨٠). فنلاحظ

أن الكاتب لم يطبق هذا المعيار على الدولة العربية الاسلامية. وهنا يتساءل المرء: إذا كان نمط الانتاج الآسيوي هو السائد في المجتمع العربي الزراعي قبل الاسلام، فلماذا لم يسترجع الكاتب تاريخ يثرب (المدينة) الزراعية، ثم كيف تحول ذلك المجتمع إلى النظام الاقطاعي الحربي في عهد الدولتين الأموية والعباسية؟. ثمة إشارة قد توحي بالاجابة على هذا السؤال. فمن بين الأسباب والدواعي العملية التي أدّت إلى تكوّن شبه حلف بين دعاة الدين الجديد ودولة مكة يذكر الكاتب: «إن الدولة الاسلامية الفتية كانت مقبلة على صراع عنيف وحادّ مع الحضارة الزراعية في اليمن والمناطق الزراعية الأخرى في الجزيرة» (ص٤٩). إذا كان المقصود بذلك هو النمط الآسيوي، فإن النمط الاقطاعي هو أيضاً حضارة زراعية. ثم إذا كان هذا هو المقصود، فهل الصراع المتوقع هو صراع بين الدولة المستحدثة وبقايا نمط الانتاج الآسيوي؟ أو: بين بذرة النظام الاقطاعي العسكري وبقايا النمط الآسيوي؟ ربما نعم، وربما لا!.

بعدئذ يستعرض الكاتب ـ استناداً إلى ماركس وأنغلز ـ سمات هذا النمط (ص٨٠/٨١)، فنراها مماثلة إلى حد بعيد للسمات التي رآها ماركس في المشاعة التي قام على أرضيتها مفهومه لنمط الانتاج الآسيوي [٤٤]. هي إذن سمات للمجتمع البدائي الذي أفرز المجتمع الحضاري «الآسيوي»، وليس سمات هذا المجتمع الحضاري بالذات[٤٥]. ومما يدعم رأينا وصف غالب هلسا لحياة الانسان في

---

(٤٤) كارل ماركس: الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي، في: نمط الانتاج الاسيوي في فكر ماركس وأنغلز، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار باللاذقية، ص ٩٧ ـ ١٥٤.

(٤٥) سوء الفهم هذا سبق أن وقع فيه موريس غودولييه: الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ماقبل الرأسمالية، في: حول نمط الانتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الحقيقة ـ

الوحدة (المشاعة) الزراعية الآسيوية بقوله: «كان يعمل طيلة عمره ليأكل، وكان محروماً من كل متع الحياة الأخرى»[٤٦] (ص٨٢)، هذه تمثل حياة الانسان البدائي، ولا تنطبق على المجتمع اليمني القديم. فقد كان ذلك المجتمع يحوز على فائض منتَج (يساوي فائض العمل)، وإلا لما استطاع إقامة حضارة، ولما سمي «اليمن السعيد». وقد كان ذلك المجتمع طبقياً، رغم عدم وجود ملكية فردية للأرض، إذ سادت فيه الحيازة الخاصة التي تنوب في النمط الآسيوي عن الملكية الخاصة في النمط الاقطاعي والرأسمالي، وتقوم بدورها ووظيفتها المعروفين في المجتمعات الطبقية.

ثانياً: «ولكن هذه الحكومة لم تكن تيسّر نشوء صناعة متطورة. فإن حروبها المستمرة واستغراقها في البذخ، ومصادرتها لكثير من الثروات، كان يحول إلى حد كبير دون توجيه رأس المال التجاري إلى الصناعة، ويحول دون بناء طرق آمنة تيسّر انتقال التجارة والأفراد، ولذا لم تنشأ سوق قومية»(ص٥٤). نلاحظ هنا أن الكاتب كان قبل قليل قد أعاد السبب الى قصور الطبقة التجارية نفسها(انظر ص ٥٢). كما أنه بيّن قبلاً أن الطبقة المسيطرة في مكة الجاهلية كانت تجارية ربوية (انظر ص ٥٠)، لكنه غفل ـ كما يبدو ـ عن أن أبناء هذه الطبقة هم الذين سيطروا، مبدئياً في خلافة عثمان ثم مع بداية الحكم الأموي، على الدولة الاسلامية، وكوّنوا قيادة الطبقة التي أسماها الكاتب «اقطاعية حربية أو عسكرية» . لاشك في أن تجار مكة الجاهلية

ـ بيروت ١٩٧٢، انظر مثلاً ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥، حيث اعتبر النمط الآسيوي مرحلة انتقالية من البدائية نحو الحضارة.

(٤٦) يبدو أن الكاتب نسي المتعة الجنسية التي كانت في ذلك الزمن أكثر توفراً من الأزمان التالية، بما فيها العصر الحديث.

أصبحوا فيما بعد ارستقراطية حاكمة، وتمايزوا عن عامة الطبقة التجارية في الدولة العربية الاسلامية. لكن طبقة أهل الدولة لم تكن ولم تصبح ضد التجار، بل العكس هو الصحيح، ليس بسبب الأصل التجاري لأغلب هذه الارستقراطية، بل بسبب طبيعة الاقتصاد والتجارة في ذلك الزمان، حيث كان أبناء طبقة الدولة هم أفضل الزبائن[٤٧]. ثم إن المصادرات كانت تصيب عادة ذوي الثروات الفاحشة من أهل الدولة أنفسهم قبل التجار، وتصيب في المقام الأول الأموال المكنوزة. وحكايات التجار لم ترو فقط عن العسف شبه القدري الذي كان يلاقيه هؤلاء من السلطة الاقطاعية (انظر ص ٥٤)، بل أيضاً وأكثر من ذلك عن الثراء «اليانصيبي» الذي كانوا يجنونه من المتاجرة مع رجال ونساء الدولة (راجع ألف ليلة وليلة).

ثالثاً: «إن «التمايز الطبقي والتميّز العرقي اللذين سادا هذه المرحلة بالاضافة إلى عوامل أخرى أديا إلى ثورات عنيفة وواسعة النطاق بين الفلاحين وعبيد الأرض، والأعراب والعجم... وقد كانت الأرض في تلك الفترة مملوكة، في الغالب، لأناس يعيشون في المدن الكبرى ويتلقون ريعها نقداً من الأجراء الذين يعملون بها. ولهذا كانت هذه الثورات تقتطع جزءاً كبيراً من رأس المال الذي يمكن أن يتحول إلى الصناعة»(ص٥٤). ونحن نقول، لاشك بوجود التمايز الطبقي في ذلك المجتمع، وبضخامة تكاليف الثورات وقمعها. أما الملكية فقد كان لها - كما سبق الحديث - طبيعة مختلفة جذرياً عما يرى الكاتب وعما هي عليه الآن. فحق الرقبة (الملكية) كانت للمجتمع ممثلة بالسلطان الذي كان يعطي حق التصرف (الحيازة) لمن يشاء، وخاصة من حاشيته.

---

(٤٧) سبق لابن الأزرق (المتوفي ٨٩٦ هـ) أن قال : الدولة هي السوق الأعظم لنفاق كل شيء». بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النجار، الجزء الثاني، بغداد ١٩٧٨، ص٣٢٢.

بالتالي كان فضل القيمة الاجتماعي يذهب القسم الأكبر منه إلى الدولة وأهلها، وهذه كانت بحكم وظيفتها الاقتصادية تعيد استثمار جزء منه في الري والزراعة وكذلك في التجارة والحرفة (ولم يكن هناك «صناعة» بالمعنى العلمي الحديث لهذه العبارة). فوظيفة إعادة استثمار فضل قيمة العمل الاجتماعي لم تكن محصورة بالتجار في الدولة العربية الاسلامية، بل هي منوطة - بحكم طبيعة نمط الانتاج - في المقام الأول بالدولة وأهل الدولة وبالدرجة الثانية بالتجار.

رابعاً: «الحاجة إلى قيام جهاز حكومي بالغ الضخامة والتكلفة (تقتضيه طبيعة الانتاج الزراعي في بلدان شرقية)، كما يقول رودنسون. وتقتضيه أيضاً الحاجة الملحة إلى السيطرة على دولة واسعة كثيرة القلاقل والاضطرابات، وإلى إدارة مالية ضخمة» (ص٥٤). ولم يوضّح الكاتب ماقصده بـ «طبيعة الانتاج الزراعي في بلدان شرقية». أما رودنسون فقد قال: «ماتقتضيه طبيعة الانتاج الزراعي في بلدان شرقية عديدة من قوة تقليدية للدولة» [٤٨]؛ هذا يعني أنه ذكر عنصراً من نمط الانتاج (وهو دور الدولة)، إنما دون أن يحدّد طبيعته بالكامل، معترضاً في نفس الوقت على كل من النظريتين السائدتين، سواء التي تعتبر نمط الانتاج العربي الاسلامي إقطاعياً أم التي تعتبره آسيوياً[٤٩]. هكذا تهرّب رودنسون من تحديد نمط الانتاج السائد، بحجة تعدد أنماط الانتاج. أما هلسا، ورغم استناده إلى رودنسون، فكان - كما رأينا - قد وصف الطبقة الحاكمة بأنها «إقطاعية حربية». لذلك نستغرب استشهاده برودنسون، مع هذا الخلاف في التصور.

---

(٤٨) المصدر المذكور سابقاً، ص ١٠٧.

(٤٩) المصدر السابق، ص ١٠٨- ١٢١، وخاصة ص١١٩.

بالارتباط مع ذلك يمكن أن نورد سبباً هاماً لم يذكره الكاتب في هذا السياق، لكن يمكن استخلاصه من الدراسة الخامسة، وهو - كما يظن الكاتب - القاعدة العريضة للنظام الجبري الاستبدادي: «إن الفئات الحاكمة قد اعتمدت على قاعدة عريضة من المزارعين في مجتمع زراعي يعيش في ظروف تخلف تقني، حيث حياة الانسان تحكمها قوى الطبيعة التي لاسيطرة له عليها .كما تحميها جماعات محاربة كانت الحرب تدرّ عليها رزقاً واسعاً. وبهذا أصبح تكريس الأمر الواقع، أي الفكر الجبري، هو الايديولجية التي تعبر عن مصالح هذه الطبقة وتحميها»(ص١٧٢). بذلك يستكمل الكاتب تصوره للهيكل الطبقي للمجتمع العربي الاسلامي. وهنا نتساءل، من يقصد بالمزارعين: الفلاحين أم الحائزين؟. لكنه في السبب الثالث كان قد عدّ الفلاحين بين الطبقات الثائرة، في حين يعتبر هو الحائزين اقطاعيين، والاقطاعيون ليسوا قاعدة عريضة. كذلك لانعلم من عنى بالجماعات المحاربة: البدو أم جميع المقاتلين؟. لكنه عدّ الأعراب منذ قليل بين أصحاب الثورات؛ وباستخدامه لعبارة «الجماعات المحاربة» حال دون معرفتنا بالهوية الطبقية للمحاربين. لذلك نقول، إنه لم يكن للدولة الاستبدادية قاعدة شعبية عريضة، من المزارعين أو المحاربين. ربما أمكننا في المرحلة الأولى، مرحلة البداية الديمقراطية، اعتبار جميع المسلمين - من حيث الامكانية - مجاهدين متطوعين، تدر عليهم الفتوحات رزقاً واسعاً بفضل الغنائم من الأعداء. وفي المرحلة التالية، مرحلة الحروب الأهلية، كان يمكن لعامة المسلمين أن يقاتلوا مع هذا النموذج أو ذاك من الدولة والسلطان، وذلك بحسب ظروفهم ومصالحهم، وبحسب العصبية التي تحركهم، وبحسب الايدلولوجيا التي يعتنقونها. أما في المرحلة الثالثة، بعد استتباب الدولة والاستئثار بالسلطة، أصبح للدولة جيشها المحترف المرتزق وفقدت من جهة، كما

تخلت من جهة أخرى، إلى حدمتزايد عن قاعدتها الشعبية المقاتلة (عصبيتها الأصلية). هذا الجيش هو المكلف حقاً، وبهذا الجيش أصبح السلطان أقدر على اتباع السياسة التي يريدها (الاستبداد) وعلى مقاومة الارادة العامة وبالتالي التقدم. مثل هذا التطور يعد قانوناً بحسب نظرية ابن خلدون، غير أن ابن خلدون لم يكن للأسف من بين المفكرين الذين استند إليهم الكاتب.

خامساً: «كثافة السكان النسبية التي كانت مصدراً ليد عاملة رخيصة ووفيرة، لاتدفع كثيراً إلى البحث عن تحسينات تقنية» (ص٥٤)، هذا رأي مأخوذ عن رودنسون، وفيه يتجلى تأثير الواقع الرأسمالي الغربي على تفكير الكاتب. ففي ذلك الزمان لم يكن التقدم التقني في المرونة المعاصرة التي تسمح بالمفاضلة والاستعاضة الارادية بين الآلة وقوة العمل. بعبارة أخرى، العلم والتقنية لم يظهرا على السطح وقتذاك باعتبارهما عنصراً من عناصر الانتاج إلى جانب الأرض وقوة العمل والرأسمال. ومامعنى عبارة «رخيصة» هنا، بالشكل المطلق، أي مالم تكن ثمة إمكانية للمقارنة: رخيصة، بالنسبة لماذا؟. ثم إذا كانت اليد العاملة وفيرة، فمن أين تعيش؟ وإذا كانت تعيش، فهناك من يعيلها أو يقدر أن يعيلها؛ وهذا يعني إنتاجية عالية في المجتمع، أي وجود فائض منتَج عالٍ. هذه النظرة إلى الماضي بعيون الحاضر نجدها لدى هلسا مرة أخرى، عندما يتحدث عن توفر شروط مادية وفكرية، يرتبط الكثير منها بالتحسين التقني، وعندما يظن «أن معظم الذين قاموا بهذه المجهودات كانوا أناساً مستبعدين من دائرة السلطة الاقطاعية العسكرية، أو ممن لاترضى عنهم هذه السلطة إطلاقاً» (ص٥٥/٥٦). يقول هذا دون أن يعطي مثالاً واحداً، ودون أن يسمي أياً من أولئك المساهمين في التقدم التقني الذين اضطهدتهم السلطة.

ونحن نعلم أنه كان لتلك السلطة مصلحة في تقريب العلماء والاستعانة بأمهر الحرفيين (مالم يكونوا معادين لها سياسياً)، وذلك من أجل وجاهتها ورفاهها. كذلك يتجلى تأثير الحاضر في خلق الوهم حول التقدم التقني وقتذاك بقول الكاتب «إن إذلاله (يقصد: الانسان) بالعمل اليدوي قد شارف على النهاية، وفي الأفق القريب تتحدد ملامح الحياة التي تقوم فيها الآلة مقام الجهد العضلي وتفسح للانسان المجال لأن يعمل العمل الوحيد الذي يتفق معه: العمل العقلي والاستمتاع بالحياة» (ص١٨٨)، فهذا سابق لأوانه، يصحّ على عصرنا، لا على ذلك العصر. كما أنه سابق لأوانه، وفي نفس الوقت متناقض مع ماسبق. حديث الكاتب عن «ظروف تخلف تقني» (ص١٧٢). تخلّف عمن أو عن ماذا؟ - عن الحاضر؟. هذه المقارنة لاتجوز في هذا المقام.

على أية حال، لا نرى القضية كامنة في معرفة أسباب عدم قيام رأسمالية في القرون الوسطى الاسلامية، بل إن طرحها هكذا من الأساس لايستحق العناء. ربما كان الأولى أن نتساءل، لماذا لم تقم اشتراكية في ذلك المجتمع. مايستحق العناء فعلاً هو البحث عن أسباب توقف التقدم أو أسباب التراجع الحضاري للمجتمع العربي الاسلامي، خصوصاً منذ القرن الثاني عشر. في كل الأحوال، بعد اطلاعنا على التركيبة الاجتماعية الاقتصادية للدولة العربية الاسلامية، حتى كما عرضها غالب هلسا نفسه، لاتتشابه تلك مع التركيبة الحالية، وبالتالي لانوافق الكاتب على أن التركيبة القديمة ثبتت حتى الآن. فالتشكيلة العربية الحاضرة هي، دون أدنى شك، رأسمالية متخلفة تابعة.

صورة الجنة والنمط الآسيوي

بخصوص بحثه الطريف «حلم المدينة الفاضلة» يعلن غالب هلسا عن فرحته باكتشاف جديد في التاريخ العربي الاسلامي، وهو أن صورة الجنة تعود إلى النمط الآسيوي للانتاج (ص٧). ويرى في مكان آخر أن هذه الصورة «تستمدّ ملامحها من صورة عهد ذهبي انقضى منذ عهد بعيد، واستقر في الضمير الشعبي» (ص٤٩). كمثال على ذلك العهد ذكر الكاتب اليمن القديم بوحداته (يقصد: مشاعاته) الزراعية (انظر ص ٨٠). هنا نتساءل: لماذا ذهب الكاتب إلى اليمن كي يعرفنا إلى الماضي الذي استمد منه المسلمون تصورهم للجنة؟ لماذا لم يبق في مكة والمدينة ليرى النظام الاجتماعي الذي ساد قبل النظام الذي سار عليه الاسلام؟ فهذا النظام القديم في مكة والمدينة هو الأولى بأن يستوحي منه أولئك الناس صورة الجنة. يبرر الكاتب ذلك بـ «أن سكان مكة القدماء وسكان المدينة تعود أصولهم إلى اليمن» (ص٧٩).

على أية حال، عندما يرسم الكاتب ملامح العهد الذهبي المذكور، لانجد فيه شيئاً من الذهبية: «إن الانسان الذي كان يعيش في تلك الوحدة (يقصد المشاعة) كان دون شك أقل شقاء من عبيد مكة وفقرائها ... ولكنه في الوقت ذاته لم يكن سعيداً. كان يعمل طيلة عمره ليأكل فقط، وكان محروماً من كل متع الحياة الأخرى»(ص٨٢). ثم يتبين أن العهد الذهبي المقصود ليس مجتمع نمط الانتاج الآسيوي بذاته، بل الفردوس المفقود، ذلك الفردوس الذي تختزنه البشرية في ذاكرتها لعصر ذهبي مضى، والذي يعيش بالامكان في وسط تعاسات عالمنا (انظر ص ٦٠). هكذا يعيد الكاتب صورة الجنة إلى حلم إنسان يتلخص «في قيام مجتمع تلغى فيه الملكية الفردية، ويزول فيه بالتالي المجتمع الطبقي، وتستعيد الجماعة الانسانية وحدتها وانسجامها

اللذين حطمهما الصراع الاجتماعي والسياسي. وفي مثل هذا المجتمع ينتفي التضاد بين الانسان والطبيعة» (ص٥٩/٦٠).

هل يعني هذا أن الكاتب غيّر رأيه: مرة يرى أن صورة الجنة تعود إلى النمط الآسيوي للانتاج، وفي مرة أخرى يجدها تعبيراً عن الحلم الانساني بالمدينة الفاضلة؟.. لا، لم يغيّر الكاتب رأيه، وهو يزيل هذا التعارض بمفهوم وجودي عن السعادة، فالسعادة، بمفهومه، «ليست هي اللحظة المعاشة»، بل «يتم اكتشافها عند استرجاع ذكرى تلك اللحظة في ساعات البؤس»(ص٨٢). هذا لايعني أن المستحضرة من الماضي في الذاكرة سعيدة حقاً، فاستعادة الماضي «تتم على أساس انتقائي، أي أننا نستعيد تلك الملامح التي تشكل اعتراضنا على بؤس الحاضر» (ص٨٣). وتزداد اسطورة العصر الذهبي بريقاً، «كلما أوغل الانسان في بؤس الواقع»، لدرجة أن الانسان يعيد صياغة ملامح هذا الماضي، والضمير الشعبي «يعيد صياغة مضمونها لتعبّر عن احتجاج الحاضر، وتصيغ في الوقت ذاته حلم المستقبل، لأن الماضي يفقد صلابته ويصبح مستقبلاً تشكله الرغبات والأحلام والآمال». وبذلك «تتحول الاسطورة إلى اديولوجيا» (ص٨٣).

بهذا الفهم لاتوجد سعادة على الاطلاق، ونحن لانستعيد لحظة سعادة ماضية، بل نجترّ وهم سعادة متخيلة. إنه فهم عبثي، يبيّن تأثر الكاتب بالفكر الوجودي. أما بمفهومي فالسعادة هي الشعور المرافق لتلبية حاجة عند المرء، إذا كانت الحاجة ملحّة والتلبية غير ميسّرة. هنا أرى التفريق بين السعادة بذاتها (السعادة الموضوعية فحسب)، أي السعادة غير الواعية، والسعادة بذاتها ولذاتها (السعادة الموضوعية الذاتية)، أي السعادة الواعية. هذا يعني، أننا قد نعيش السعادة ولانعرف وقتها أنها السعادة، بل بعدئذ من خلال معرفة الشيء بضدّه. مثال ذلك حنين المهاجر إلى وطنه الأصلي. ولكن إذا عاد هذا المهاجر إلى وطنه، ألا

يشعر بالسعادة عند وصوله؟ بالتأكيد. وسأعطي مثالاً يبين ثلاث حالات من السعادة: (١) نشعر بالسعادة ونحن ننتظر الحبيب. هذه حالة سعادة سابقة على الحدث، هي سعادة معنوية (نفسية) وتخيلية. (٢) ونكون سعداء ونحن نلتقي بالحبيب. هذه حالة سعادة متزامنة مع الحدث، هي سعادة حسية معنوية وواقعية، سعادة حقيقية. (٣) ونشعر بالسعادة كلما تذكرنا لقاءنا بالحبيب. هذه حالة سعادة لاحقة بالحدث. وهي لذلك معنوية تخيلية أيضاً، وبالتالي غير حقيقية، مثلها مثل الحالة الأولى، مع فارق أنها متخيلة على أساس واقعي. هذه الحالة (الثالثة) أقرب من سابقتيها إلى أن تعبّر عن مفهوم غالب هلسا عن السعادة. في الحقيقة لاتعبّر تماماً عنه، إلا إذا افترضنا أن الحدث لم يكن سعيداً، وأن الشخص المعني قام باستحضاره ذهنياً بعد أن ألبسه ثوب السعادة. وأنا أرى أن هذا مستحيل. فلو فرضنا أننا عشنا على الدوام مع الحبيب، فعندئذ لن نشعر بالسعادة ذاتياً، لأن حاجتنا ملبّاة دون إلحاح وبيسر، لن نعي كم كنا سعداء إلا عند الابتعاد عن هذا الحبيب. وهذا ينطبق على حلم الجنة والمدينة الفاضلة والمجتمع المنشود وما إلى ذلك من مصطلحات طوباوية ترمز إلى مفهوم واحد في الجوهر.

نعود بعد هذا إلى صورة الجنة الاسلامية، لنتساءل: هل نستنتج من حديث الكاتب أن هذه الصورة يمكن أن تُستمد من أي ماض، وليس حتماً من نمط الانتاج الآسيوي السابق؟ خاصة وأنها متخيلة دون أساس واقعي سابق؟ أم أنها مستمدة من هذا النمط، لأنه بالصدفة كان - برأي الكاتب - سابقاً على المجتمع المكي الذي ثار عليه الاسلام؟(٥٠) من أجل الاجابة على هذه التساؤلات سنعيد مع الكاتب

---

(٥٠) هناك مجتمعات لم تمرّ بمرحلة النمط الآسيوي للانتاج، مثل المجتمعات الأوروبية، فهل لاتملك هذه تصورات عن الجنة؟.

رسم بعض الملامح في مجتمع النمط المذكور. السمة الرئيسية الأولى لهذا النمط يراها في «الملكية الجماعية للأرض في كل وحدة زراعية» (يقصد: مشاعة). السمة الثانية هي «عدم وجود علاقة مباشرة بين أفراد هذه الوحدة الزراعية والحكومة. إذ كان رئيس الوحدة يقوم بجمع الضرائب وإرسالها للحكومة المركزية». السمة الثالثة هي «أنه لم يكن في هذه الوحدة الزراعية فائض إنتاجي يمهد لقيام طبقة تملك ولاتعمل، وتستغل جهد الآخرين، إذ أن الفائض كله كانت تستولي عليه الحكومة»(ص٨٠)، ونجد سمة رابعة في قول الكاتب: «وفي هذه الوحدة الزراعية، سواء في داخلها أو في علاقاتها مع الوحدات الأخرى، كانت هياكل الانتاج السلعي (يقصد: الانتاج المادي)[٥١] تتميز بالثبات، إذ لايزيد الانتاج السلعي (يقصد: الانتاج المادي) عن حاجة الوحدة الزراعية، ولم يكن التبادل السلعي مع الوحدات الأخرى إلا في أضيق نطاق، وعلى أساس المقايضة، مع استبعاد استعمال النقود إلا في النادر جداً»(ص٨١).

لقد ألمحنا سابقاً إلى أن الكاتب يخلط بين نمطين إنتاجيين: المشاعي البدائي، والآسيوي. مرد هذا الاختلاط هو أنه يتحدث تحت اسم «النمط الآسيوي للانتاج» عن كيانين مترابطين، ومع ذلك مختلفين جوهرياً. يقول أولاً، إن نمط الانتاج الآسيوي يسود حيث تقوم حكومة مركزية، وتزدهر الحضارة عندما تقدر هذه الحكومة على تنظيم الري (انظر ص ٨٠). ثم عندما يأتي على تبيان سمات هذا النمط، يحصر حديثه بالوحدات (المشاعات) الزراعية، عازلاً إياها عن الكيان الذي

(٥١) الانتاج السلعي هو إنتاج القيم التبادلية، أي المواد المخصصة للبيع (أو المواد التجارية)، وليس للاستهلاك الذاتي.

يضمها (وهو المجتمع)، فتعود بهذه الطريقة إلى أصلها، أي تصبح مشاعة بدائية. وهي لم تعد كذلك في النمط الآسيوي:

أولاً، لقد تكلمنا آنفاً عن الحيازة كبديل عن الملكية. والحيازة كحق تصرف قد تكون من نصيب الأسرة أو العشيرة أو القرية أو لأي من المتنفذين من أهل الدولة. ثانياً، قد تكون العلاقة بين المشاعة والدولة مباشرة أو غيرمباشرة، وقد يقوم رئيس المشاعة أو غيره، من أهل الدولة، بجمع الضرائب وإرسالها للحكومة. هو في الحقيقة لايجمع الضرائب، بل الخراج، أي حصة الدولة كمالك من ريع الأرض. ويمكن القول، إن الخراج يتضمن الضريبة. ربما كان هذا القول هاماً من الناحية المحاسبية، لكنه غير هام من الناحية الاقتصادية، لأن استيفاء المالك ضريبة على ملكيته يشبه أخذ المال من جيب اليمين ووضعه في جيب الشمال (كما يقول المثل). بالاضافة إلى أن الدولة لاتأخذ فقط، بل تعطي أيضاً بحكم وظيفتها الاقتصادية المتمثلة في «الأشغال العامة» (الري). ثالثاً، ليس المعتمد عليه أن يكون أو لايكون أحد يستغل أحداً ضمن المشاعة، بل ضمن كامل المجتمع. فالمجتمع الآسيوي هو أكثر من المشاعات الزراعية التي يحتويها، كما أنه مؤلف من فلاحين وغير فلاحين: من حرفيين وتجار وموظفين...الخ. مثل المشاعة في ذلك الوقت كمثل الأسرة حالياً، ففي الأسرة المعاصرة ليس هناك في العادة أحد يستغل أحداً، إذ العلاقة ضمنها شيوعية (قل: مشاعية)، ومع ذلك فعلاقات المجتمع طبقية، وجميع الأسر تخضع لهذه العلاقات. رابعاً، كيف أمكن للكاتب أن يتحدث عن ثبات الانتاج المادي في المشاعة، مع أنه أكد قبلئذ على التقدم الحضاري في النمط الذي يضم هذه المشاعة ومثيلاتها، كما أكد على أن التقدم يزداد طرداً مع قوة الحكومة وبالتالي قدرتها على زيادة الاستغلال؟.

بناء عليه نرى أن صورة الجنة أقرب إلى أن تكون مأخوذة عن المشاعية البدائية، وليس من نمط الانتاج الآسيوي. فالعلاقات في ذلك المجتمع البد ائي كانت أسروية، ومازالت الأسر الحالية (بعلاقاتها) تذكّر به. وعلى كل يلبّي المجتمع المشاعي البدائي مايريده الكاتب من «النزوع الانساني العميق لخلق انسجام داخل الجماعة الانسانية» (ص٧٨). كما يجري فيه «السعي إلى تخطي العقبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية» (ص٧٩، انظر أيضاً ص ٦٠). ومع ذلك يتبقّى ماينغّص سعادة الانسان في ذلك المجتمع. فإذا كان التضاد بين الانسان والانسان معدوماً فيه، ففي المقابل يطغى فيه التضاد بين الانسان والطبيعة، خلافاً لما ظن الكاتب (انظر ص ٦٠). أما المجتمع الذي ينتفي فيه كلا التضادين، فيما بين البشر ومابين البشر والطبيعة فهو مجتمع البشر القرود. في هذ الكيان الاجتماعي لم يكن الانسان يحتاج إلى العمل أو إلى الملكية، فالطبيعة تعيله كما تعيل الأم رضيعها. بالتالي لم يكن يحتاج إلى استغلال جهود الآخرين أو النضال للتحرر من استغلال الآخرين. وأنا شخصياً أظن أن الخطيئة الأصلية للانسان وخروجه من «الجنة» ترتبط ببداية وعيه الذاتي ككائن منفصل عن الطبيعة وصراعه معها: هي تباخلت عليه بما بيسّر بقاءه، وهو بدوره تمرد على قضائها وأخذ يغطي النقص بقتل والتهام الحيوانات الأخرى وبتطويع الأرض، إلى أن وصل الأمر به إلى قتل بني جنسه وتدمير ثروات الطبيعة. هكذا بنى الانسان حضارة ولاحضارة دون صراع مع الطبيعة.



«العالم مادة وحركة» كتاب عميق وطريف ومثير فكرياً، تناول فيه غالب هلسا جوانب متنوعة هامة من الواقع والفكر العربي الاسلامي في القرنين الأولين، وإن كان ينقص البحث تقنياً بعض الأسلوب والأداة

كالأكاديميين، وتغلب فيه المعرفة السياسية والفلسفية على المعرفة السوسيولوجية والاقتصادية التي كان يمكن استدراكها من أديب بثقافة غالب هلسا . نقول هذا رغم اختلافنا معه في بعض ماطرحه من آراء وتصورات، ابتداء بالمنهج:

فهم الكاتب المجتمع العربي الاسلامي على أنه اقطاعي عسكري، جاء على أعقاب المجتمع التجاري الربوي في مكة، الذي يعود في أصله إلى مجتمع نمط آسيوي قام في اليمن القديم. لكنه لم يعرفنا على طريق التطور والانتقال هذه. وقد رأى أن صورة الجنة لدى المسلمين مستمدّة من ذلك النمط الآسيوي اليمني، لكنه لم يميز جيداً بين الآسيوية والمشاعية البدائية، كما أضعف من أهمية بحثه بفهمه الوجودي العبثي للسعادة. وبيّن الكاتب أن قيادة ذلك المجتمع القروسطي تبنّت الفكر الجبري المناسب للحكم الاستبدادي، بينما خرج مثقفو المعارضة بفكر عقلاني تحرري، كي تتسلح به الجماهير في ثوراتها . برأيه كانت قوى المعارضة تسعى لاستلام السلطة وإقامة مجتمع رأسمالي صناعي. غير أننا لم نر في علاقات وقوى الانتاج وقتذاك مانتلمّس منه إرهاصات لمجتمع بورجوازي قادم، وإن تشابهت أحياناً بعض المظاهر الاقتصادية والمواقف الفكرية. في كل الأحوال لم يكن هذا التطابق بين الفكر والوضع الطبقي موجوداً . ولم تكن المعارضة بهذ الاتفاق، سواء من حيث الاديولوجيا أو البرنامج السياسي الاقتصادي أو حتى من حيث الوضع الطبقي. كذلك وجدنا أن الكاتب غير محق في اعتبار التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية مازالت منذ ذلك العصر حتى الآن سائدة، ووجدنا أنه يبالغ في تأثير الفكر الجبري القروسطي على الوعي العربي العام في الزمن الحاضر.

فهرس

صدر للمؤلف

- الأدب والاديولوجيا في سوريا (بالاشتراك مع نبيل سليمان)، ط٢، اللاذقية ١٩٨٥.
- القطن وظاهرة الانتاج الأحادي في الاقتصاد السوري، بيروت ١٩٧٤.
- السلطة العمالية على وسائل الانتاج، بيروت ١٩٧٩.
- أزمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي، ط٢، اللاذقية ١٩٩٢.
- حكاية الأرض والفلاح السوري، بيروت ١٩٧٩.
- معارك ثقافية في سورية (بالاشتراك مع محمد كامل الخطيب ونبيل سليمان)، بيروت ١٩٧٩.
- ترجمة كتاب «الأزمات الاقتصادية»، تأليف أوتو راينهولد، بيروت ١٩٨٠.
- ترجمة كتاب «المادية التاريخية والتحليل النفسي»، تأليف فيلهم رايش، بيروت ١٩٨٠.
- ترجمة كتاب «أصل الفروق بين الجنسين»، بيروت ١٩٨٢.

■ قراءة في وثائق الوكالة اليهودية، بيروت ١٩٨٢.
■ ترجمة كتاب «الطوطم والتابو»، تأليف زيغموند فرويد، اللاذقية ١٩٨٣.
■ ينابيع الثقافة ، اللاذقية ١٩٨٥.
■ خير الزاد من حكايات شهرزاد. دراسة لمجتمع ألف ليلة وليلة، اللاذقية١٩٨٦.
■ ترجمة كتاب «نمط الانتاج الآسيوي» في فكر ماركس وأنغلز، اللاذقية١٩٨٨.
■ نحن والغير في السياسة والاقتصاد، اللاذقية ١٩٩٠.
■ ترجمة «قصص من الرزنامة»، تأليف برتولد بريشت، اللاذقية ١٩٩٢.
■ ماركسية العرب وانهيار السوفييت (كتاب مشترك)، إعداد جمال ربيع،١٩٩٣.
■ عين الزهور. سيرة ضاحكة، دمشق ١٩٩٣.
■ على دروب الثقافة الديمقراطية.
■ العرب في مرآة التاريخ.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يهدف هذا الكتاب إلى الاجابة على سؤال «بسيط» هو: كيف ينظر العرب المعاصرون إلى تاريخهم الاجتماعي الاقتصادي. التاريخ الاجتماعي الاقتصادي هو تاريخ العلاقات الاجتماعية، سواء ضمن المجتمع المعني أو فيما بينه وبين المجتمعات الأخرى؛ ويضم العلاقات ما بين الطبقات والفئات والأقوام وكذلك العلاقة بين السادة والمسودين وبين المالكين والمعدمين... تاريخ العلاقات هذا، نادراً ما يتعلمه تلامذتنا وطلابنا، ونادراً ما تهتم له كتب التاريخ، ومع ذلك فهو التاريخ الأكثر جدارة بالاهتمام والبحث، لأنه الأكثر تجريداً للواقع وبالتالي الأقرب للفهم والأقدر على تقديم الدروس والعبر. أما التاريخ التقليدي، الذي يتعلمه طلابنا فهو تاريخ السلالات الحاكمة والمؤامرات والحروب، مليء بمعلومات يختلط فيها الضروري بالنافل من أحداث وأسماء وأزمان، التي لكثرتها تحجب عن العيون الرؤية العامة، على طريقة: من كثرة الأشجار لم ير الغابة!.

لوحة الغلاف للفنان نذير نبعة

دار المدى للثقافة والنشر